DÄMONIE
DES JAHRHUNDERTS

VON

JANKO JANEFF

HELINGSCHE VERLAGSANSTALT LEIPZIG

6. Auflage: 15.—23. Tausend
1943

Alle Rechte vom Verleger vorbehalten
Copyright 1939 by Helingsche Verlagsanstalt Leipzig
Gesetzt in Garamond
Gesamtherstellung: J. C. F. Pickenhahn & Sohn in Chemnitz
Printed in Germany

INHALT

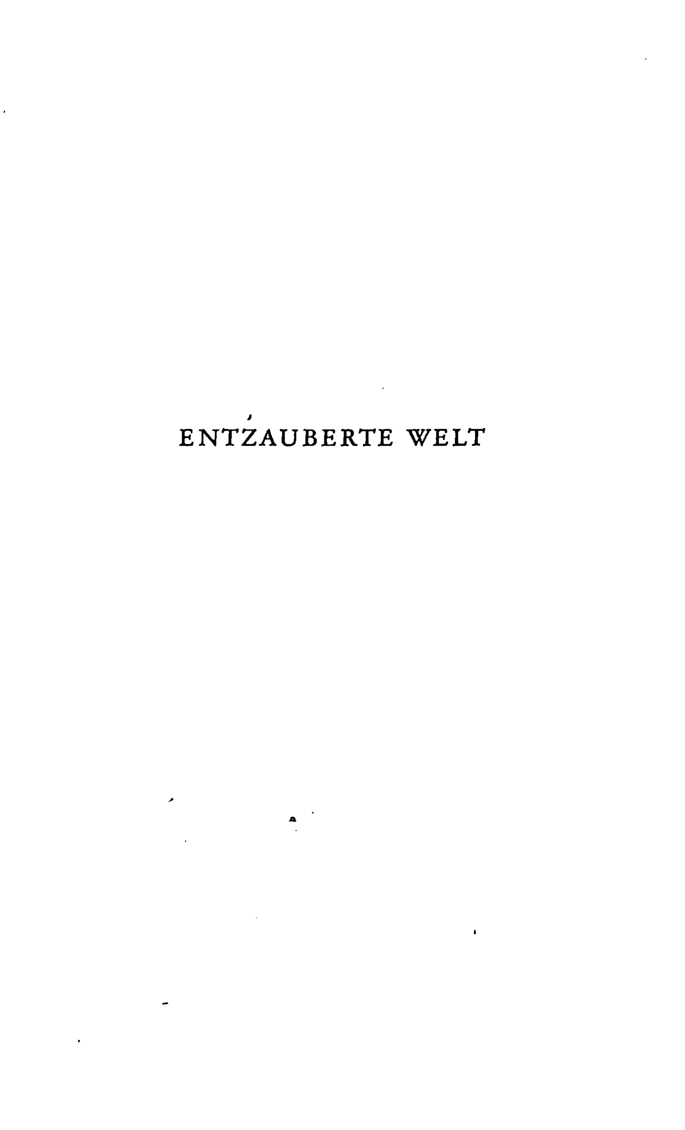
Entzauberte Welt 9

Abendländische Sonfonie 111

Überwindung der Wissenschaft 209

Der Geist ist Schicksal 299

Die große Hoffnung 333



ENTZAUBERTE WELT

I.

Die Krisis, in der wir stehen, ist eine Weltkrisis. Es ist die letzte Stunde der bisherigen Jahrhunderte und die Stunde des beginnenden Aufbruchs. Sie bedeutet, daß der Geist an eine Grenze gelangt ist, an die Mündung aller großen Ströme der abendländischen Trauer und des abendländischen Ruhms. Sie ist nicht vernunftgemäß zu erklären und durch schlagwortartige Formulierungen zu beschreiben. Sie wurzelt in den letzten Tiefen unserer Existenz, in der Verdammnis und der Urschuld des menschlichen Geistes, der seit dem Heraufkommen des unbekannten Gottes um seine Läuterung und Gestaltung ringt.

Diese Krisis ist keine bloß „religiöse" und zeitbedingte Erscheinung, sie betrifft nicht nur die glaubensmäßigen Wirkungen der Kirche, des katholischen oder protestantischen oder irgendeines anderen konfessionellen Dogmenbereiches. Es handelt sich um etwas Unausweichliches, um die geknechtete Seele des Menschen, um das ewige Verstummen seines Aufbegehrens und seines Gebetes vor dem Antlitz des Alls. Die Krisis ist da seit dem Zusammenbruch des Schicksalsgedankens des heroischen Adels, seit der Entweihung des Tragischen. Sie bezieht sich auf die

gesamte abendländische Geschichte, auf das moderne und abstrakte Weltbild der Zivilisation, in dem wir alle heute verankert sind. Deshalb beherrscht sie alle Länder und Völker des Erdteils. Ihre Wellen dringen überall ein, sie erfassen die Armen und die Reichen, die Mystiker und die Arbeiter, die Heiligen und die von dem Urgewicht der Sünde Niedergedrückten; sie wühlt die Hölle und den Himmel auf. Wir verzehren uns alle in ihren Flammen.

Die Philosophie der Krisis ist nicht nur eine theologische Angelegenheit. Gott ist überhaupt keine Frage der Wissenschaft der Gnade; Gott ist nicht Sache der „Religion", des Bewußtseins der Gnade. Diese Philosophie entspringt der Erschütterung, daß der Mensch mißverstanden ist, daß die abendländische Kultur von der Illusion der Nichtigkeit der Existenz, von dem Allfluch des in der Zeit sterbenden Seins gefangen ist. So entsteht das dämonische Pathos dieser Philosophie: der Rausch des Protestes, die Freude am Furchtbaren. Denn die Betrachtung der Krisis führt zur Quelle der Verirrungen, die zur Grundlage unserer zerstückelten und kalten Welt geworden sind. An der Zusammensetzung dieser Verirrungen beteiligten sich Engel und Teufel. Der Mensch wurde dabei immer zurückgeschoben, und seine Stimme blieb ungehört. Das Abendland ist überhaupt kein Werk des geläuterten Geistes, es ist von ihm wesensfeindlichen Mächten erzeugt, es atmet die Luft der fernen Wüsten und trägt das Zeichen der unwiderruflichen Versündigung, der Schande, Geschichte zu sein. Seine Grundlage bildet die Vorstellung von der Nichtigkeit des Mensch-

lichen schlechthin. Deshalb ist die Philosophie dieser unaufhörlichen Krisis, dieser Not der gefallenen und nach Erlösung dürstenden Existenz von dem Drang nach Auflösung des Bestehenden bedingt; die Idee der Nichtigkeit ruft die Idee der Vernichtung hervor, und mit dem Erschrecken vor der Leere und dem Sinnlosen des Geschöpflichen entsteht das Bedürfnis nach unerhörtem und verbotenem Tun, nach dem Neinsagen und Neinjubeln.

Der Protest ist uranfänglich. Das Nein ist ein Urwort. Mit ihm begann und beginnt die Sage vom Menschen. Und obwohl jeder Protest nur Protest bleibt, bewegt er die Zeit und die Geschichte. Im Dämonischen wurzelt die wahre Idee des Menschen, in der Unerreichbarkeit und Unentrinnbarkeit liegt das Titanische. Das Vollendete ist die Form der letzten Bejahung und des Heraustretens aus dem Reich des schöpferischen und ringenden Lebens; es ist im Grunde das Ende des Weltrausches, Ausklang des Akkordes des sich dem Ewigen ergebenden, mit dem Ewigen versöhnenden, endlos verarmten Menschen. Die Zeit endet, wenn der Mensch ohne Protest bleibt. Die Zeit ist eigentlich die Sinfonie des Dämonischen, der Schrei des von seiner eigenen Unzulänglichkeit verzauberten Seins. Eine solche Zeit ist immer wahr, erfüllt. Sie überwindet den Tod und gestaltet das Reich des Menschen, sie ist die sich verwirklichende Sprache der Schöpfung, die einzig wirkliche, den Tod und den Schein, die Sünde der Vollendung überspringende Allzeit. Wer undämonisch lebt, sündigt. —

Schicksal bedeutet Trotz; Zorn des gefallenen, von der

Weltordnung Gottes ausgeschlossenen Menschen. Es ist nicht nur Sehnsucht, nicht nur eine Form irrationaler Daseinsgestaltung. Im Schicksalhaften wird das Recht auf Verneinung offenbar, das Recht auf unbedingten Aufruhr, durch den sich erst das Leben mit einem Sinn erfüllt. Das Schicksalsleere ist lichtdurchtränkt, himmlisch geordnet und verklärt, oder es entweiht sich durch seine Verödung und Lahmlegung in dem System des Verstandes. Man muß den Trotz in seinem radikalsten Ausdruck, seiner liturgischen Freude an der Idee des Menschen erleben, um schicksalhaft zu sein. Wer nicht protestiert, bleibt ein Spätbürger der geschaffenen und offenbarten Ordnung der Gnade, gefesselt von der Langweile, im starren System des scheinbar Wahren und Gültigen zu existieren. Es ist der Zustand der geschichtlichen Ermüdung, der einzige Zustand des Glücklichseins. Das Eine und das Andere ist satanisch, den Geist auflösend. Göttlich wird der Mensch erst, wenn er vom Schicksal besessen ist.

In allen Epochen der abendländischen Entwicklung bricht dieses Gefühl des Trotzes durch, obwohl es immer wieder erstickt wurde. Revolution bedeutet höchster Ausdruck des Tragischen. In ihr äußert sich die wiedererrungene Metaphysik des Schicksals, der Prozeß der Entfesselung des Seins und seiner Rückkehr zu sich selbst, zur wahren Freiheit. Natürlich ist diese Revolution vom Standpunkt der Ethik des Glücks und des geschichtsgleichgültigen Bürgertums nicht zu rechtfertigen. Das Schicksal ist Feier des dem Fluch des Verfalls entronnenen

Geistes; die Freiheit ist keine Entsagung und bedeutet kein Versagen oder Loswerden von der Not. Vielmehr beginnt sie mit der Überwindung des Zustandes der Versöhnung, mit der Bejahung der Distanz, des Streites zwischen Mensch und Ewigkeit.

Für diese Erschütterung, nicht für diese Theorie, gibt es schließlich keine Worte in unserer späten enträtselten Sprache. Wir müssen der Urschöpfungssprache des Mythos Sinnzeichen entnehmen, Akzente des Verschwiegenen, Deutungen des Nichtsagbaren. Man fühlt den Drang nach primitivster Schau und kindlichem Götterspiel, wenn man sich der Tragödie der abendländischen Seele naht; als ob man in alte Zeiten versinken wollte, um sich von der Modernität der Formprägung und der Geichartigkeit des Allgemeinen zu befreien. Unwillkürlich sehnt man sich nach dem Zustand des freien und ungebrochenen Lebens, in welchem der Mensch — nach Hamanns Worten — noch nicht die Schrift, sondern die Malerei, noch nicht die Deklamation, sondern den Gesang, noch nicht die Religion, sondern die Magie kannte.

II.

Gott stirbt im Menschen, nicht umgekehrt, — Gott, welcher der Wüste entstammt. Das ist kein Ketzertum, auch kein Versuch, die gesamte Welthaltung des Menschen zu korrigieren. Gott bedeutet hier das Verhängnis, dessen Flammen unsere abendländische Welt, unsere Burg des Hochmuts, umringen. Mit diesem Wort verbinden

wir die Lehre von der Schuld, mit der das moderne Bewußtsein noch heute belastet ist. Es ist das Zeichen des Untergangs der Schicksalsidee und der Autonomie des lebenstreuen Willens. Es handelt sich hier um die Wiedergeburt dieser Idee und dieser Autonomie, um die Zerstörung einer fremden auferlegten Ordnung, einer Paradoxie des Infernalen und Himmlischen, die nicht nur unsere Metaphysik der Wahrheit, sondern auch die praktische Wirklichkeit, die Angst vor Entscheidungen, vor dem Sieg des gestaltenden Lebens bedingt. Daß wir Urelemente sind und in Urelementen leben, die als Rasse, Erde, Sturm oder Lied, unendliche Sehnsucht oder Traum bezeichnet werden können, — darauf kommt es an. Denn in die Strahlen des Lichtes und den Pulsschlag des Blutes waren wir schon vor unserer Geburt unentrinnbar eingebettet.

Ich schreibe das, obwohl ich von der Unzulänglichkeit des geschriebenen Wortes erschüttert bin. Was ich hier zu sagen versuche, zerschellt schließlich am Rande des Möglichen. Letzten Endes bleibt alles nur ein Zeichen des Unaussprechlichen. Das fühle ich aus dem Instinkt eines quelleigenen, skythischen Volkstums, das an die Weihe des Lebendigen und Natürlichen gebunden ist, und das der westliche Spätmensch nur mit der Vorstellung der „wilden", noch nicht veredelten Stufe der „Kulturentwicklung" zu verbinden vermag.

Ich weiß, nicht nur für das Unbeschreibliche, sondern selbst auch für das Naheliegende, für das Selbstverständliche können im modernen Europa keine Worte mehr

gefunden werden. Der Mensch dieser zersetzten Welt ist von künstlichen Vorstellungsgebilden nicht nur innerlich gehemmt; er besitzt nicht einmal die Fähigkeit, das Kommende zu wittern, das Gewaltige anzurufen, dem Instinkt zu gehorchen. Die späte abendländische Sprache kennt den Rhythmus nicht und nicht den plötzlich ausbrechenden Zorn des hereinstürzenden Wortes, sie kennt auch nicht den im Prozeß der inneren Erhellung besänftigten Ausdruck. Der moderne Mensch braucht eine Sprache, die im allgemeinen zum Bildungsgut, zur Diktion der Wissenschaft und Unterhaltung geworden ist, und die keineswegs Ausdruck einer inneren Seinshaltung und Versinnbildlichung der göttlichen Unruhe darstellt, in der sich jeder gestaltsuchende, an schöpferische Mächte gebundene Mensch befindet. So überfremdet und entartet ist diese Sprache, daß sie nicht mehr lebendig geprägte und von der Ursprungskraft der Seinsempfindung durchdrungene Formen kennt. Dabei lebt diese Sprache nicht und überwältigt nicht. Ihr ist die reine Unmittelbarkeit, die Lust am Verschweigen, am Sichverbergen hinter Gebirgen und Felsen, oder an der bedingungslosen Hingabe an urhafte Mächte und deren Beschwörung fremd; sie kennt deshalb nur eine Art von Melodie: die Imitation des Lebendigen, die Eintönigkeit der gleichnislosen Formen.

Unter dem Druck wesensfremder Vorstellungen hat sich die Sprache der Gebildeten derart entkräftet und ist so illusionsarm geworden, daß sie nicht mehr fähig ist, dasjenige zum Ausdruck zu bringen, was in der Tiefe einer Seele vorgeht. Sie bedient sich allgemeiner Begriffs-

bestimmungen und Formeln, sie wird zur Terminologie, zum System des „Objektiven", das kein ursprünglicher Mensch zu verstehen vermag. Und deshalb kann diese Sprache nichts von dem aussprechen, was die wirkliche Welt in ihrer vorchristlichen, vom Mythos umwehten, von der Gestalt des Seins bedingten Diesseitigkeit bewegte; sie kennt überhaupt nicht den wahrhaften Sinn des Heidnischen, die Weihe der Natur, die Trunkenheit des vom Heldenruhm verklärten Kriegers, die Wut des Barbaren vor dem Nahen des neuen und fernen Gottes.

Überhaupt besitzen wir keine Sinnzeichen für die alten indoarischen Kulturformen, und wir können daher die Sagen und Lieder versunkener Zeiten nicht deuten; uns fehlt das Treffende des Ausdrucks, der Urklang, die Möglichkeit, uns in eine Welt einzufühlen, die mit unserer Zivilisation, der Industrie des Geistes, nichts gemein hat. Das Übertragen bedeutet darum immer nur Zerlegen oder oberflächliche Nachahmung. Was die Ahnen der urtümlichen Schicksalsprägung vor dem Einbruch der modernen, von Dogmen und Angstsymbolen entarteten Kultur bewegte, wird bei uns zu einem Gewirr von Begriffen. Vielleicht hat nur Hölderlin die Sprache der Menschen und Götter dieser Schicksalsprägung richtig verstanden und gesprochen.

An die Beschränktheit und die Armut des Ausdrucks sind auch wir gebunden, wir — die Philosophen der Unschuld des Seins, — und vergebens suchen wir nach Mitteln, dasjenige in Worte zu kleiden, was durch farblose Begriffsgebilde und überkommene Denkformen gefälscht

und verunreinigt ist. Die „gelehrte" Sprache um Gott ist nur ein Gerede. Was Gott ist, worin das Göttliche besteht, was Gottes Auge und Gottes Chaos ist, wissen wir nicht mehr. Die Theologie hat Gottes Antlitz verdunkelt und damit zugleich auch das des Menschen. Zwischen der Ergriffenheit des Instinktes und dem theoretischen Glaubensbegriff, zwischen der Ahnung der Natur und der Wissenschaft des Scheins besteht kein Unterschied. Darin liegt das Unheil des theologischen Intellektualismus, der Rhetorik der Nachfolger des Paulus, deren Sprache dieselbe geblieben ist wie die der Pharisäersekten und der Verteidiger der mosaischen Lehre, die das Attisch-Griechische mit dem Hebräischen und Persischen ineinander verquickten. Man kann von einer Art Umnachtung des Geistes, von einem Sprachuntergang, einem Übel der Wiederholung und Nachahmung sprechen, wenn man die Schriften der Gegenwartstheologen über Erkenntnis und Rechtfertigung des Glaubens, über Kirche und Heidentum aufschlägt.

Seit Luther gibt es keine dämonische Sprachgewalt mehr, die um Gottes wahrhafte Gestaltung ringt. Wir besitzen keine Worte für Antriebe und Erlebnisse, die nicht im Zusammenhang mit der Tradition der Psychologie und der Auslegung der christlichen Grundsätze stehen. Das theologische Wörterbuch besteht aus einigen Seiten; darin findet man nichts von dem, was uns heute erfüllt und bewegt. Mit „Erlösung", „Gnade", „Tod" und „Sünde" können wir nichts mehr sagen. Nichts mehr können wir auch darunter verstehen. Die Lehrmeinungen

und Lehrbegriffe sind sinnlos geworden, sie berühren unseren Schmerz, unseren Orgiasmus, nicht.

Die Sprache des faulen, enträtselnden Denkens ist nicht mehr imstande, Zustände zu beschreiben, die außerhalb des christlichen Bereiches stehen; jenen Zustand z. B., in dem wir uns befinden, wenn wir Gott gegenüber „Nein" sagen. Es ist nicht der Zustand der bloßen absoluten Entbindung und des bloßen Protestes. Es ist auch keine Paradoxie, bedingt durch die Ergründung unseres Selbst in der Abhängigkeit von dem Urakt der Schuld und dem unentrinnbaren Verfall in die Gefangenschaft Gottes. Dieser Zustand ist atheoretisch und achristlich; es ist der Zustand der Wiederverzauberung, der Erfahrung der verlorenen Wesenhaftigkeit, die gerade, weil sie verlorengegangen ist, nicht mehr auszudrücken und mit Worten zu beschreiben ist. Was Heidentum in seiner urergriffenen Weltahnung und kosmischen Verbundenheit ist, vermögen wir ebenso nicht zu sagen, und wir bedienen uns darum nur der Sprache seiner Feinde, die darin bloß Bildverehrung, Götzendienst und dergleichen sehen. Wir versuchen heute, mit Begriffen wie „Rasse", „Blut", „Lebensganzheit" den Wesensbereich der indogermanischen Weltschau und die Gebundenheit an Überlieferungen, an Sage und Brauch zu bezeichnen, die nicht nur allgemein übliche, weil anerzogene Begriffsgebilde, sondern überwältigende Erlebnisse sind, die den Lebensrhythmus der Ahnen bedingten.

Deshalb stehen wir an der Grenze des Aussprechbaren, an der Grenze zwischen Wort und Schicksal. Wir suchen

das Wahre jenseits des Wahrgemachten, außerhalb des wahr zu sein Scheinenden und beginnen mit dem, was schon längst als Trugbild und Phrase gebrandmarkt ist. Wir beginnen mit dem „Nein", mit der Antithesis, nicht mit der Thesis, mit dem schon Dastehenden und Unberührbaren und Faulen, nicht mit der Erstarrtheit des Heiligen Geistes, mit seiner Konstituierung und Institutionierung, sondern mit dem lebendigen Willen zum Sein. Das Hinausgehen über die Religion des überlieferten und erstarrten Christentums ist kein abstraktes Spiel und keine theoretische Befriedigung überhaupt, denn es führt in den Kampfort ein, wo die furchtbarste Begegnung und die letzte Auseinandersetzung zwischen Mensch und Kirche, zwischen Urgefühl und Lehrsatz stattfindet; es entsteht aus dem Erwachen eines sich neuprägenden Denkens, aus dem Zorn gegen die Thesis des Scheins.

Darin liegt etwas Umwälzendes, unwiderstehlich nach Gefahr Hinstrebendes. Es ist der neue Weg zur Wahrheitswerdung, der Weg, der vom Zeitlichen zum Ewigen, von der Existenz zu den Ordnungen des Seienden und Unauflösbaren führt.

Das ist die Entscheidung des Menschen, der an das Ende der Zeit gelangt ist, den umgekehrten Weg einzuschlagen, der also nicht vom Rationalen und vom Gesetz, sondern von der Finsternis ausgeht. Sich um einmal geschaffene Begriffe zu bewegen, um Gott herumzulaufen, ist keine schöpferische Tat; es ist kein Drama der Persönlichkeit und überhaupt keine Sache des Genies, das keine Voraussetzungen anerkennt und das erst die Welt

neu errichten will. In jedem Ringen um die Erkenntnis und das Aussprechen des Überschatteten und Verbotenen liegt der Protest des Genialen, des souverän ahnenden und ergriffenen Geistes. Schließlich ist jede Philosophie der Umkehr und der Wiederergründung des Lebens ein Unternehmen des Genies; letzten Endes ist das Wort, wenn es Unerhörtes sagt, ein Jubel des sich von Gottes Gefangenschaft befreienden Menschen.

Aber die Begrenztheit der Sprache ist nicht nur grammatikalisch aufzufassen, oder als eine Sorge um die Unmöglichkeit des Aussprechens des an sich und in sich Seienden. Die Sprache des christlich geformten Europa wurzelt in dem Erlebnis der Schuld; sie ist das Werkzeug der Unnatur. Auch die Sprache ist gebunden und auch sie besitzt keine Eigenmächtigkeit; sie ist das Zeugnis der Verdammnis und der Unzulänglichkeit des Menschlichen überhaupt. Durch die Sprache offenbart sich dasselbe Phänomen, das der christlichen Welthaltung zugrunde liegt: das Phänomen der niedergerungenen Halbexistenz, des Versteckens in den Bezirk des Beschränkten und Unbeholfenen. Auch in der Sprache spricht der Urfluch Gottes. Das Wort hat den Akzent des Freien und Übermütigen verloren, es ist von Angst erfüllt und erstarrt im Schatten des Lichtes; darum ist es immer das Wort der Sehnsucht und des Hungers nach Erlösung. Die abendländische Sprache ist überhaupt keine Ursprache, sondern eine Erinnerung, eine ununterbrochene Erinnerung an die Armut, die Urkrisis des Geschöpflichen; durch sie spricht nicht Gott, sondern nur das Geschöpf, und das ist der Grund,

weshalb die Sprache Gottes niemals verstanden werden kann. Zwischen Gottes-Zeichen und Menschen-Zeichen besteht der Riß, der von Anbeginn zwischen Gott und Welt offen liegt. Das Gebet ist gerade aus der Unzulänglichkeit des menschlichen Vermögens geboren, in schweigender Anbetung oder im Psalm, dem Gesang des Erbarmens, dem Bekenntnis zur absoluten Knechtschaft und zur Versöhnung mit dem Fluch, das zum Ausdruck bringen zu müssen, was der Sprechende nicht tun kann, solange er nur spricht. Auch die Sprache gehört zu dieser Welt und zum Bereich des Lichtes. Sie ist geschaffen, um das Bewußtsein dieser Zugehörigkeit zum Gesetz des Endlichen und Vergänglichen zu vermitteln. Sie ist nicht da, um den Urzorn oder den Urfluch zu ersetzen, sondern um diese ewigen Offenbarungen Gottes in Worte zu bringen, in Bilder des Nichts, in zerbrochene und seufzende Klänge.

In jedem Wort zittert die Seele des modernen entweihten Menschen. Wir sprechen nicht aus Mut, aus dem Entschluß zu leben und zu erkennen, sondern aus Feigheit; das Leben ist Verlangen nach Leben, Verlangen nach Trost. Wenn wir „Teufel" sagen, denken wir an Gott, und wir können nicht froh sein, wenn die Freude nicht aus der unbewußten Trauer des Gefangenen quillt. Unsere prometheischen Worte sind nur Phrasen. Die Verherrlichung des Lebens und der Freiheit ist nur eine Deklamation, und unsere Dichtung der Natur birgt in sich den Durst nach Erlösung.

Gerade aus diesem Durst ist die abendländische Naturvision entstanden; sie ist mehr ein Hymnus der Unschuld

als ein Zeugnis der unmittelbaren und wirklichen Verwachsenheit mit dem unschuldigen und sinnerfüllten Sein. Der Pantheismus ist daher Poesie der gefangenen Natur, nicht der in sich ruhenden Schöpfung. Seine Vorstellungen sind morgenländisch beeinflußt. Sie sind aus der Ahnung der verlorenen Bindungen an die Einheit des Geistes mit dem Alleben entstanden, an die sich die Seele des Christen, nicht des Heiden, des Abtrünnigen, nicht des Ariers und des geborenen Bauern zurückbesinnt. Auch die Sprache des Natürlichen ist deshalb unnatürlich.

Denn wir stecken in der Illusion unserer Welt und in der Illusion Gottes. Seit mehr als zwei Jahrtausenden stecken wir darin; seitdem überhaupt Asien durch Jehova zur „Wiege der Menschheit" und zur „Quelle der Wahrheit" wurde, seitdem die Götter geflohen sind und sich vor dem erwachten Pöbel, der die Sprache des Scheins und der Furcht schuf, irgendwo auf hohen Berggipfeln, in der Nähe des Donners verborgen haben. —

Wie die Sprache, so weisen auch das Gesicht des europäischen Menschen, sein Blick, die Falten seiner Stirn, seine Lippen auf das Urschöpfungssymbol der Ohnmacht alles Menschlichen hin. In diesem Gesicht spiegelt sich die erste Bewegung des Schöpfers wider: die Geste der Verdammnis. Es ist das Gesicht des ewigen Sklaven, der durch alle Perioden der Weltzeit nach Freiheit dürstet. Die Wolke des uranfänglichen Zornes und die Not des Bruchstückhaften sind in ihm erstarrt. Das ist das Bild der Krisis, die unendlich dauert, das Sinnbild des infernalisch Bedingten.

Solches Antlitz hat der abendländische Mensch, der Mensch des ewig dauernden Untergangs. In ihm zittert weiter der Zorn Gottes vor seinem eigenen Abbild, dem Ebenbild der durch die Erschaffung der Weltzeit der Sünde überwundenen Urvollkommenheit. Schauerumweht ist das Gesicht des Geschöpfs. Je unfreier und vom Kosmos losgelöster der Mensch ist, desto fragmentarischer, sinnzerstörender, fluchbeladener ist sein Gesicht. Die Stirn dieses späten, ohne Zeit und Raum lebenden, wurzellosen Menschen ist der einzige erstarrte himmlische Strahl an seinem Antlitz, die einzige Fläche, die noch vom Licht überstrahlt ist. Erst die christliche Geschichte kennt diese Ironie und diese Not des menschlichen Gesichts. Vor dem Christentum war der Gesichtsausdruck autonomer und freier. Es war natürlich und geläutert in seinen Grundformen. Die Entwurzelung und Verödung des Gesichts kennt nur das moderne Europa. Im Mittelalter wird das Gesicht von uranfänglicher Not beherrscht. Und noch heute ist es unverändert geblieben: erstarrt in den Wellen der Verdammnis. Die jugendliche Kraft des Gesichts ist zu schwach, sie erlischt allzufrüh, der Tod raubt sie, wenn sie zu blühen beginnt. In diesem Prozeß der Verarmung und Verfinsterung des menschlichen Gesichts verbirgt sich die Tragödie des unerlösten Lebens. Heute braucht man sich keine Maske anzulegen, um ein Märtyrer oder Mörder oder Komödiant der Erlösung zu werden. Das Mörderische hat sich in dem späten abendländischen Gesicht eingeprägt, der Mensch braucht nur eine leichte Grimasse zu machen, um dieses entsetzliche Moment zum Ausdruck

zu bringen. Nur das Lächeln unterstreicht noch die Autonomie des menschlichen Antlitzes und nur das Gesicht des noch wuchsecht gebliebenen Bauern ist von dem Schauer der seelischen Zerknechtung und Zerrissenheit frei. Besonders in den nordischen Ländern Europas, wo noch ein quelleigenes Menschentum lebt, ist das Gesicht ursprungsnahe und souverän geblieben. Das germanische Gesicht ist überhaupt noch echt, während das mittelmeerisch-lateinische Gesicht ohne Geheimnis und Kraft geblieben ist. Die Krisis des Antlitzes erfaßt und verwüstet vor allem den unbäuerlichen, großstädtisch gewordenen Menschen. Sie brach aus dem Reich ein, wo einst die ersten Großstädte, der erste Weltmarkt gegründet wurden: vom Morgenland her, dem Raum des internationalen und asiatischen Völkergemisches. Im Gesicht des Apostels Paulus wütet dieses Urverhängnis zum ersten Male in einer furchtbaren Form. Es ist die Unruhe des niedergerungenen, vom Blitz des Jenseits erhellten, gemarterten, sein Urlicht verlierenden und seine Erdennähe überwindenden Gesichts, das später in dieser Unruhe, in der Qual der endlosen Selbstzerfleischung erstarrt. Die Grimasse ist die natürliche Bewegung dieses altgewordenen, verzerrten Gesichts. Im mittelmeerisch-vorderasiatischen Raum war sie das eigentliche Gesichtsleben, der krampfhafte Ausdruck des um die Wiedererringung seiner eigenen Kraft wütenden Blutes. Deshalb schreit dieser Mensch mehr als er spricht, und deshalb ist seine Gebärde organisch mit seinem Denken verbunden, ja, die Gebärde ist bei ihm mehr als Wort und Ausdruck.

III.

Ich will hier nicht im Abstrakten verharren, im endlosen Denken des Denkens. Was mich zwingt, die Welt und ihren Sinn anders zu deuten, als man es gewöhnlich tut, ist nicht nur die Landschaft, in der ich mit allen meinen Sinnen wurzle; es ist auch der Protest, der in der ganzen Geschichte der abendländischen Welt nicht verstummt, auch nicht in den Epochen der schrecklichsten Verödungen im Namen des morgenländischen Kreuzes. Es ist der Schrei des sich auf seine Existenznähe wieder besinnenden Seinsmenschen, der endlich den Ring zersprengen will, mit dem er gefesselt ist, ohne ein Wort frei und verantwortungsvoll sagen zu dürfen, ohne das Recht zu besitzen, nach letzter Rechtfertigung und nach dem Urgrund alles irdischen Webens und Strebens zu fragen. Auf diesen Protest kommt es an. Aber dies ist kein spekulatives Spiel, kein Ding der Phantasie, wie es die Großstadt und die Hochschulen des Intellektualismus kennen, sondern Sehnsucht in der Not, in der Lage des Unmöglichen, des Nicht-mehr-mitgehen-wollens, die erst dann erwacht, wenn man sich wieder kraftvoll und stolz zu fühlen beginnt.

Ich lehne die transzendentale Faulheit des Denkens nicht nur deshalb ab, weil ich an diesen Protest der empörten Seele unbedingt glaube; nicht nur, weil ich diesen Schrei als Äußerung des wahren Geistes in der Geschichte der verdunkelten Menschheit vernehme, wenn ich erschreckt in der Lebendigkeit der Gegenwart stehe,

— sondern auch, weil ich in einer besonderen Landschaft verwurzelt bin, aus der ich einfach nicht herauskommen kann. Es ist die Landschaft der Berggipfel, die in Verbindung mit den Gebirgsketten steht, von denen im Zendavesta gesprochen wird.

Inmitten dieser Landschaft habe ich zuerst den Sinn der Welt zu spüren begonnen. Dort fand ich noch etwas von dem, was einst die große und letzte Legende des Barbarentums schuf. Ich spürte sie in den Reigenrhythmen der Bauern, in den Trauer- und Sonnenliedern der Schnitterinnen, in den Augen meiner Mutter. Denn einst erlischt hier der letzte Schicksalsatem des von Urmächten ergriffenen Menschen. Es war der Ort der letzten Trunkenheit vor dem Anblick des mit Rebenblatt und Ehren umwobenen Hauptes der Götter, die wie wandernde Gestalten des Himmels durch die Dorfstraßen gingen und die Ernte segneten. Wie kann ich mich aus diesem Reich urtümlicher Daseinsformung herausziehen, dem Vermächtnis der Ahnen untreu werden — was nichts anderes als den Zusammenbruch der Welt bedeuten würde? Jeder Mensch, der noch das Blut seiner Vorfahren in seinen Adern spürt, ist tief im All verankert, in der unabänderlichen Ordnung der Gestirne.

Und überhaupt ist jeder Mensch ohne Landschaft etwas Totes. Ich fürchte solche Menschen, wie das Kind, das Gespenster fürchtet. Wer von dem Licht, dem Schweigen oder dem Gewitter einer Landschaft nicht umweht ist, bleibt innerlich leer und ohne zeugende Kraft. Es ist das Schreckensbild jener unnatürlichen Welt, die wir Zivili-

sation nennen. Der nur denkende und berechnende Mensch, der heute Europa beherrscht, ist der Mensch, an dessen Stirn das Weltverhängnis geschrieben steht, der Fluch der Verödung. Er kann nur noch denken, „Wissenschaft" treiben, — aber ahnt er etwas von dem, was im Urgrund des Seins quillt, dem Rhythmus der Schöpfung? Kann er lieben, den Krieger anbeten, mit dem Sturm jauchzen, mit den Kindern spielen? Spürt er den Hauch der Unschuld? Hört er den Donner der Welt?

Die Landschaft ist etwas Absolutes. Sie ist bildende und nachbildende Macht, das Chaotische und das lebendig Geprägte, das die Freude des sich verklärenden Gedankens und den Zusammenbruch aller Gedanken verursacht. Mit der Landschaft ist nicht nur unsere Kulturform, nicht nur unser Brauchtum und unser Leib verbunden, sondern auch die Gestaltung und Umgestaltung Gottes. Jede wahre Gotteslehre ist auch eine theolandschaftliche Lehre, denn nichts anderes ist so innig mit der Landschaft verbunden wie gerade das Antlitz und die Sprache Gottes. Das Wort Gottes schwebt nicht in der Luft, es spricht und überwältigt den Menschen, der in einer bestimmten Landschaft eingebettet ist; es entsteht aus dieser Landschaft, es trägt ihre Farbe und ihr Verhängnis. Dunkle Berge schaffen Götter als Wächter des Blutes; sie sind keine übersinnliche Gestalten, sondern lebendiger Mythos, in dem das Volk den Sinn für die Reinheit seines Geistes, seiner Tugenden und deren Unantastbarkeit verkörpert. Die Ebene schafft Götter der unstillbaren Trauer. Die schönsten Heldensagen sind mit

der Berglandschaft verbunden, während das Gebet und der Psalm in der unheimlichen Wüste entstanden sind. Der Priester Gottes trägt auf seiner Stirn das Zeichen der Müdigkeit und Monotonie, in der sich die neutrale Ebene, die Landschaft des Universalen und Formwidrigen verliert. Auf den Bergen werden Kämpfer geboren, Diener eines Gottes, der nicht gefürchtet, nicht gekauft und verkauft werden kann. Die Kirche ist eine Institution der Wüstenlandschaft, sie entsteht dort, wo der Mensch sich naturfremd, raumfremd und zeitfremd fühlt. Der eigentliche lebendige und elementare Raum ist die Landschaft des Gebirges. Der Raum der Ebene oder der Wüste steht im Zusammenhang mit der Empfindung des Unermeßlichen. Der Raum ist immer begrenzt, und im Begrenzten, in der überwundenen Trauer der Endlosigkeit, entsteht das heldische Bild der Götter. In „Fröhliche Wissenschaft" schreibt Nietzsche: „Ein Jesus Christus war nur in einer jüdischen Landschaft möglich — ich meine in einer solchen, über der fortwährend die düstere und erhabene Gewitterwolke des zürnenden Jehova hing. Hier allein wurde das seltene plötzliche Hindurchleuchten eines einzelnen Sonnenstrahles durch die grauenhafte allgemeine und andauernde Tag-Nacht wie ein Wunder der ‚Liebe' empfunden, als der Strahl der unverdientesten ‚Gnade'. Hier allein konnte Christus seinen Regenbogen und seine Himmelsleiter träumen, auf der Gott zu den Menschen hinabstieg; überall sonst galt das helle Wetter und die Sonne zu sehr als Regel und Alltäglichkeit."

Es ist also nicht nur das Geschichtliche, nicht nur der Hang zur Entschleierung der Scheinlehre unserer Vergangenheit, der uns hier übermütig zu machen scheint. Nicht nur das Bewußtsein der einst heraufbeschworenen Wendezeit durch die Sehnsucht der asiatischen Seele, sich in Widerspruch zu aller Gegenwärtigkeit zu setzen, um sich damit irgendwie in die Geschichte der Verdammnis und der Rettung einzuordnen. Auch ist es nicht nur das Übergeschichtliche, das bloß Dialektische, das sich in der Bejahung dieses Widerspruchs zwischen Seiendem und Zeitleerem, zwischen Licht und Schuld ausdrückt, was uns zur Entscheidung zwingt.

Es gibt nämlich eine geschichtliche Betrachtung des Gewesenen, so wie es wirklich gewesen ist, und eine metaphysische Betrachtung, die an die letzte Krisis des Lebens anknüpft und von hier aus die Grundlagen eines verklärten Ganzheitserlebnisses zu finden strebt. Es gibt schließlich noch eine dritte Betrachtungsweise des der Unendlichkeit der Berufung, dem Trost des versprochenen Heils anheimgefallenen Bewußtseins. Die zweite Betrachtungsweise ist von dem Lebendigen bedingt, in dem ich als Mensch des Endes, als Ebenbild oder Abbild Gottes stehe; das ist die Existenz der zerbrochenen Persönlichkeit, des in der Not des Wesenlosen steckenden Geistes. Hier setzt die Kritik der Krisis ein. Die dritte Betrachtungsweise ist nicht historisch oder metaphysisch, sie beruht weder auf dem Durchbruch des christlichen Menschen noch auf der Einsicht der Gefangenschaft von der Unendlichkeit und der Trauer nach Erlösung. Vielmehr wird sie durch das-

jenige bestimmt, was man unter diesem und nicht unter einem anderen Himmel, inmitten dieser einmaligen Landschaft geworden ist.

Es gibt keine gleichförmige Erlebniswelt. Jeder Mensch wurzelt in dem Gesetz der lebendigen Besonderheit seines Bereiches, in dem Schoß der Natur, die um ihn lebt. Es ist unmöglich, in dem Bereich, in den ich eingebettet bin, eine unbedingte Heilsordnung zu bejahen; unerhört wäre es, Gottes Verdammnis zu dulden und zu preisen. Denn ich stehe nicht in der Welt des Raumlosen und Unterschiedslosen, auch nicht in der Unermeßlichkeit der Ebene oder in der stumpfen Antlitzlosigkeit der Spätstadt. Das ist das Wichtigste für das Entweder-Oder. Ich komme von der Welt des Mythos und nicht von der der Zivilisation und der Psychose des Endes. Meine Gedanken sind noch an Gleichnisse gebunden, die einst wilde Stämme auf hohen Berggipfeln verehrt haben.

IV.

Ich stehe im Schatten meiner heimatlichen Balkanberge; zwischen Asien und Europa, zwischen den Welten der Schuld und Unschuld. Auf diesen dunklen Gebirgen empfindet man die Freude, Untaten zu enthüllen. Hier fühlt sich der Geist souverän. Die Hagia Sophia ist nicht weit, der Osten herrscht hier, nicht der Westen. Aber Gottes Wort hallt überall nach, im Osten wie im Westen. Überall ist Furcht und Zittern. Das Gericht ist Welt-

gericht und die Gnade ist Weltgnade, wie der Protest überall und immer ein Protest der ganzen Welt ist, ein Ruf aus der Not, die das Leben gefangen hält.

Aber in diesem Reich der orphischen Überlieferungen kann man leichter das Rätsel der Schöpfung lösen; hier können alte Götter als Zeugen angerufen werden. Eine ganz andere Philosophie der Wahrheit, ein ganz anderes Gefühl für Wurzelgründe, für Schauen und Hingeben gibt es hier, als dort, wo Glocken den Menschen an seinen Beruf und seinen Fluch erinnern.

Es ist hier manchmal so, als ob der Tag und die Nacht, das Helle und das Geheimnisvolle, das Nahe und das Unergründliche eins sind, als ob überhaupt die Zeit nicht gespalten und die Welt nicht in Kreise zerlegt ist. Das ist eine Sinfonie des Aufgehens in dem All, der Landschaft des Absoluten, das nicht personifiziert und glorifiziert zu sein braucht, sondern das sich in jedem Windhauch offenbart. „Pantheismus" ist das nicht, denn es ist nicht Sehnsucht nach „Einheit" mit dem All, auch keine grübelnde Haltung ist es, kein Begriff überhaupt, der nur dann entsteht, wenn der Geist sich müde fühlt, Geist zu sein. Vielmehr ist es die unerfaßliche Ganzheit von Mensch und Natur, von Herz und Kosmos, von Planet und Schicksal. In dieser Welt walten Mächte, die kein gebildeter Jesuit der Spätstadt und kein Reformator der Kirche begreifen kann. Keiner, der überhaupt über göttliche Dinge „vernünftig" und „streng wissenschaftlich" zu berichten weiß und der auf steilen Pfadwegen nicht wandern kann, oder der sich von der unheimlichen Stille der

Schluchten nicht fangen läßt, wird hier aufgenommen. Ein ungewöhnlicher Trieb zum Naturhaften und Herben herrscht in diesem wunderfremden Reich, und deshalb wird sich der Verstand vergebens zu erklären bemühen, wie es möglich sei, daß hier Gott ohne Kirche, das Abendmahl ohne Schauspiel, das Evangelium ohne Dialektik gedacht und erfahren werden kann. Wenn sich manchmal Wolken über die blauen Berghöhen hinabneigen, oder wenn sich der Adler aus den dunkelrauschenden Wäldern zur Sonne hinaufwendet, um dort im unendlichen Meere des Lichtes zu verschwinden, wenn es plötzlich dunkel und wieder hell wird, als ob sich der Himmel und die Erde berührt hätten, so sind das Ereignisse, die nur eine schlichte und sterbliche Seele kennt, die mit dem Alleben entsteht und vergeht, und die von der stets sich wiederholenden Begegnung zwischen Mensch und Ewigkeit zeugen. Alles Irdische taucht im Unendlichen unter und alles Unendliche steigt in den Bereich des Irdischen herab. Das ist der Einklang des Weltganzen, der etwas Selbstverständliches ist und mit Erlösungsqual und Hoffnungen nichts zu tun hat. Vielleicht ist es für den Menschen immer so, der von Gebirgen umgeben ist.

Es ist die Erfahrung des Allgegenwärtigen, des Geheimnisses der stolzen Landschaft, der Einheit von Wille und Gipfel, von Gedanken und Höhe. Dann offenbart sich die Ruhe, die große Weltruhe: der Mensch befreit sich von der Erinnerung an seine Ohnmacht. Darum ist das Gebirge der Ort, wo die Frage, als das Leid des christlichen Bewußtseins, und die Antwort, als die Stunde

der Erfüllung, mit dem elementar Menschlichen nichts gemeinsam haben.

Das Gebirge ist überhaupt für die Seelenhaltung und den Durchbruch der Instinktkraft etwas Entscheidendes; es besitzt eine überwältigende Macht, die keine Philosophie oder Dichtung hat. Es ist ein Element, etwas wie die Nacht, die über den Tag herrscht, um ihn nicht ganz sichtbar, ganz enträtselt und anziehungslos zu machen. Es ist die Grenze zwischen Wesen und Schein. Man kann das Erlebnis des Gebirges nicht naiv oder dionysisch, sentimental oder apollinisch nennen. Es ist ein selbständiger Erlebnisbereich, eine Art Revolte gegen die Gesetze der gleichförmigen Ebene, der Küste oder der Steppe, eine Verschwörung gegen Genügsamkeit und Bürgerlichkeit.

Diese Landschaft ist die einzig wahre Landschaft, und die Menschen, die von ihr umringt sind, sind nicht weich und in der Ferne verloren; sie sind herb und betrachten alles Bodenentbundene als Verletzung der Seinsordnung.

Von dieser Landschaft aus die Geschichte zu betrachten, heißt nicht Theorie, sondern eine Art symbolisches Spiel mit Licht und Schatten, eine Art Liturgie des Chaos und des Gesetzes treiben. Das Gebirge ist überhaupt das Bergende, dasjenige, was die Verführung schafft, geheimnisvoll und verschlossen zu bleiben. Es ist das, worin man geborgen ist, wie Jakob Grimm dieses Wort deutet, die Burg, in der sich der Weltgeist in sich selbst, in der Tiefe seiner Zurückgezogenheit verbirgt. Aller Sinn und Frevel wird hier zum Gesang und zur Sage. Hier wird

vor allem das verehrt, was die Reinheit des Stammes und des Brauches schützt.

Das bezieht sich nicht nur auf die Gebirge des südöstlichen Durchgangslandes, das zwischen Donau und Ägäis liegt; nicht nur auf den Hämus und die Rhodopen, auf die Schwarzen Berge, auf die albanische Wildnis oder auf Parnon und Pindos und den Kaukasus. Man denke an die Lieder des Rig-Veda, die Epen der Inder, die Landschaften des keltischen Ossian, den Berg Mandora im indischen Epos Mahâbharâta. Überall, wo der Stamm mit der Landschaft der Schluchten und Felsen verwachsen ist, erhält sich die magische Wurzel der Seele, das Wesen der Sippe, der Kult der Sprache und des Verwegenen. Der Mensch ist hier Urwächter des Blutes und seines Geheimnisses. Kein Künder himmlischer Dinge kann in diesem Reich wandern und predigen. Nur die Ebene empfängt den Wanderer und lauscht seinem Worte. Nicht weil das Gebirge unwegsam ist, sondern weil es den Geist fest an sich gebunden hält und ihn nicht aufgibt. Darum ist niemals auf Gebirgen eine Lehre von Schuld und Verheißung des Heils entstanden. Auch keine Sinnbilder der Gnade, keinen unstillbaren Welthunger kennt der Gebirgsmensch. Dieser Mensch ruht in sich selbst; seine Schritte sind leise, seine Worte gleichen der Sprache des Waldes. Weil er eines mit allem ist, kennt er keinen Widerspruch und keinen Streit. Er befindet sich in dem Ort der „ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert“, wie Hyperion sagt. In dieser Vereinsamung schafft er das Bild seiner Welt, das Abbild der

Götter. Hier erträumt er die Legende des Heldischen. Seine einzige Dichtung ist das Heldenlied. Das Gebirge wird damit zum Epos, Tellurisches und Erhabenes werden eins. —

Die westliche Kultur zeigt wenig Spuren dieses Erlebnisses der urtümlichen Landschaft. Sie kennt das Gebirge nur touristisch, nicht orphisch. Die schicksalsgleichgültige Großstadtwelt ist krankhaft und nervös, gerade weil ihr das Erlebnis des Gebirges fremd ist. Sie kennt nicht das Glück der Befreiung von dem Weichen, Aufgelösten, Lyrisch-Melancholischen und von dem asiatischen Gesetz des Todes. Die Großstadt lebt morgenländisch, händlerisch, ahasverisch; ihr Ursprung ist im Osten zu suchen, in der Heimat des internationalen Wechselgeschäftes und des internationalen Kapitals. Ihre heutige Gestalt ist dieselbe geblieben, wie die der Städte der „Urzeit" der Welt, der Sammelpunkt der Weltintriganten, wo alle Sprachen gesprochen wurden.

Die Großstadt der modernen Welt, so wie sie bis jetzt besteht, hat kein Antlitz, weil sie landschaftslos ist; sie ist feige, weil sie von Dieben der Gedanken, Magikern und Technikern geistiger Armut überfüllt ist. Es gibt keine rassisch geprägte, nordisch oder athenisch pulsierende Großstadt. Es gibt überhaupt keine Großstadt, in der etwas vom dörflichen Primitivismus, von den Ahnungen des an seine Sippe gebundenen Menschen, von der Einfalt und Selbstverständlichkeit der elementaren Weltanschauung zu finden ist. Nur mit der Ebene, dem Raum der Wanderung, ist die Großstadt ver-

bunden, nicht mit der Kraft und der besonderen Lebenshaltung des Gebirgsmenschen. Der Verfall der Kulturen beginnt mit dem Sieg der Gestaltlosigkeit und Gleichförmigkeit des entdämonisierten Landschaftsgefühls. Mit der Zerstörung der Bindungen an die Geheimnisse der Bergwelt setzt die Verflachung und Verarmung des Geistes ein. Starke Menschen, ursprüngliches Stammesbewußtsein, reine Volkssprache, Wagemut und kämpferisches Auftreten gibt es nur unter den Bewohnern der Berge. Es ist kein Zufall, daß das Christentum bis heute die Bergvölker nicht erobert hat. Der Montenegriner ist durch alle Jahrhunderte stolz und frei wie der Falke geblieben; auch die anderen Völker des Balkans, selbst die thrazisch-dionysichen Menschen, sind, trotz zaristischen Byzantinertums und Habsburgertums, Heiducken, Hüter des alten Glaubens.

Die Landschaft des eigenständigen, in sich selbst wurzelnden Lebens kannten nur wenige in der Geschichte des Abendlandes. Nur wenige haben das Gebirge heidnisch empfunden. Besessen von dem Drang nach jenseitigen Dingen, entkräftigt und substanzfremd, hat der Spätmensch der christlichen Entwicklung jedes Gefühl für die Landschaft des Heroischen und Erhabenen verloren. Jahrhunderte münden in die Ethik, Politik und Wirtschaft der Großstadt ein. Der Fortschritt, die Vernunft, die Wissenschaft trennten das Bewußtsein vom Tellurischen, und wenn der völkisch und geschichtlich neutral gewordene Bürger sich wieder nach der Natur gesehnt hat, so tat er dies nicht aus der Verzweiflung über seine eigene

Ohnmacht und seine innerliche Verarmung. In der Natur fand er die Idylle, die Landschaft des Glücks, des Ausruhens und der Zerstreuung. Aus dieser Landschaft ist die Poesie des Sentimentalen und der moderne Tourismus entstanden.

Bis Herder ist das Gebirgserlebnis, das Aufgehen der Seele in den dunklen Tiefen des schweigenden Raumes fast unbekannt. Vielleicht ist Dante der erste, der das Gebirge mythisch erlebt hat. Er weilte auf dem Gipfel der Bismantova. Die Renaissance der Italiener entsündigte die Natur, die Schönheit des Sinnlichen, die sie aber nur malerisch empfand und darstellte. Nur bei Petrarca, der den Mont Ventoux bestieg, ist der Durchbruch eines neuen Bergerlebnisses zu finden, wenngleich seine Naturliebe in Schilderungen, wie die des Golfes von Spezia und Porto Venere, ihren schönsten Ausdruck erreicht. Die Naturhymniker des ausgehenden sechzehnten Jahrhunderts waren von dem Anblick des Gebirges erfaßt, jedoch waren sie Pantheisten, Anbeter des lebendigen Alleinen, nicht Orphiker der Gipfel. Kant kennt das Pathos des Landschaftlichen überhaupt nicht. Wie Descartes und Spinoza ist er der landschaftslose Mensch schlechthin. In gewissem Sinne gilt das auch für Hegel, den die Schluchten und Gletscher der Alpen beängstigten. Erschreckend ist die Langeweile, die Hegel vor den Strömen und Gipfeln der Berge empfindet. Von den Grindelwaldgletschern bemerkt er in seinen Reisenotizen: „Ihr Anblick bietet weiter nichts Interessantes dar. Man kann es nur eine Art von Schnee nennen, die aber dem Geist schlechterdings keine weitere

Beschäftigung gibt." Goethe findet sich in der Natur wieder, bei ihm kann man überhaupt nicht von Erlebnissen des Gebirges, der Ebene oder des Meeres sprechen. Er ist selbst die Natur, so wie sie aus sich selbst entsteht und in sich selbst vergeht, ohne Leid und ohne Sehnsucht.

Hölderlin, das Sinnbild der Sehnsucht, schaut nicht nur den Archipelagus, Mytilene und Ithaka, und nicht nur die Täler des Olymps, die Donau und das Schwarze Meer, an dessen Ufer einst Hellenisches und Skythisches ineinandergingen. Hölderlin erlebt den Raum als Mythik der Landschaft überhaupt, als Götterlandschaft, die nicht nur in der Schau der Insel und der Sterne aufgeht. Die Eichen, die in Wind und Licht stehen, die Bäume, dieses Gleichnis des Freundlichen und Zuverlässigen, die Vertrauten der Himmlischen, ergreifen seine wahrhaft griechische Welt und erfüllen sie mit erlösendem Duft. In ganz unhegelschem Sinne staunt Hölderlin auch vor den Alpen, die er eine „wunderbare Sage aus der Heldenjugend unserer Muttererde" nennt. Seiner Schwester schrieb er: „Du würdest auch so betroffen, wie ich, vor diesen glänzenden ewigen Gebirgen stehen, und wenn der Gott der Macht einen Thron hat auf der Erde, so ist es über diesen herrlichen Gipfeln. Ich kann nur dastehen wie ein Kind, und staunen und still mich freuen." Auch Biblisches kommt in der Hymnik des tragischen Trostes zum Ausdruck, und oft werden Elias und Kaukasus, Golgatha und Kapitol, an dem sich die Stimme des Ostens bricht, als ein und dieselbe Stätte des Heiligen geschaut, der Berg bleibt jedoch die Landschaft des Schicksals und der

Läuterung. Nicht auf Inseln, sondern auf dem Ätna, zu den Göttern zurückgekehrt, findet Empedokles seine Ruhe und befreit sich von seiner Schuld der Natur und dem zeitlos gegenwärtigen Olymp gegenüber. Auch in seinen letzten Untergangsstunden denkt Hölderlin an heilige Orte: an die Gebirge in Mazedonien und Thrazien.

Rousseau und der romanische Mensch überhaupt kennt die Sage des himmlischen Adlers, des Heros als Gottmensch oder als Hirt, als Dithyrambiker oder als Skythe, nicht. Er blieb von der melodischen Landschaft, der Idylle, dem Naturzustand der Entspannung und Verweichlichung berauscht. Auch der russisch-slawische Mensch, der Sohn der Steppe, kennt das Gebirge als tragisches und verklärendes Erlebnis nicht; er ist nur von der Monotonie der Tiefebene erfaßt, die ihn zum Anarchismus und zur Lästerung der kosmischen Ordnungen ruft. Dieser Mensch erlebt den Weltraum nicht als gegliederte Ganzheit, sondern nur als Verlockung der unfaßlichen Leere, als den Ruhm des Absturzes ins Bodenlose.

Bei Friedrich Nietzsche bricht das Erlebnis des Gebirges in einem unbeschreiblich ergreifenden Sinne durch. Die Höhenluft „6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit" wird zur Offenbarung und zum Gleichnis einer neuen kultischen Philosophie des Hochmutes. Hier werden Wanderungen auf einsamen Gipfelpfaden zu Orgien. Das Gebirge umgibt den Geist, vernimmt und heiligt den Schwur. Es ist die Philosophie des Gebirges schlechthin, eine Musik der Höhen, wo nichts eindringt, was an Fluch und Schwäche erinnert. Mit dem Aufgehen in die Ein-

samkeiten dieser Landschaft vermählt sich das Wort mit der Gewalt der Natur, mit den Farben der Morgenröte und des Abends, und so entsteht nicht ein Gemälde, sondern ein Chor des Donners und des leisesten Flüsterns der Lippen. Man kann diese Philosophie kaum verstehen, wenn man nur in der Ebene zu leben gewohnt ist. Man muß erst steigen lernen, Gipfel erklimmen, in Schluchten hinabblicken, um ihr Geheimnis erschließen zu können.

Seit dem Durchbruch der christlichen Jenseitspredigt hat das Abendland den Zusammenhang mit der tragischen Landschaft verloren, die die innere Welt und die geschichtliche Gestaltung der arischen Völker kennzeichnet, wie sie zuerst in Iran oder bei den Waldstämmen des Nordens zum Ausdruck kam. Die letzten Träger des Landschaftserlebnisses im heidnischen Europa waren die germanischen Stämme, die auf dem Boden der Römer ihre Reiche zu gründen versuchten. Was das neue Abendland kennt, ist nicht das Gebirge und der Trieb zur Verankerung in der unaufhebbaren und souveränen Landschaft, in der Unerreichbarkeit der Höhen, der überräumlichen und überzeitlichen Wurzelwelt des Blutes und des Stammes, sondern Golgatha, die Kalvarienhöhe, der neutestamentliche Kreuzigungsort, eine Stätte also, wo die orientalische Sehnsucht ihre Erfüllung gefunden hat.

Hier wurzelt das landschaftliche Gefühl des christlich-abendländischen Menschen überhaupt. Es ist die messianistische Bergvorstellung, nicht die Natur in ihrer Unerfaßlichkeit und in ihrem Erlebnis als Schützerin der Art und des Samens, der entflohenen Götter. Dieses Ge-

fühl bringt die Trübung des olympischen Bergbildes zum Ausdruck. An Stelle des Olymps tritt das Jerusalemische, die Sehnsucht zur Erfüllung des Geistes des Zion, die Höhen Judäas, wo die Posaunen die Auffahrt Jahves zum ewigen, auf den Ruinen der zerschmetterten Weltmacht errichteten Throne verkündigt haben.

Jesus kannte nur die Gestade des Meeres der Mitte, den universalen und gestaltlosen Raum. Er ist in die Küstenlandschaft des Melancholischen und Schrankenlosen eingebettet, jener Landschaft, die keine Grenzen kennt, und die den Menschen ins Ungewisse und Ferne hinausschickt. Sein Bergerlebnis steht im Zeichen der Predigt auf dem Berg bei Kapernaum unmittelbar nach der Apostelwahl. Es ist die wiederaufgenommene Verbindung des neuen Gottesreichgedankens mit dem Königssitz Davids in Jerusalem. Jesus ist überhaupt an die ungeformte, unterschiedslose Weite gebunden, wie der damalige vorderasiatische Mensch den Raum erlebte. Paulus, der auf den Ruinen des Reiches der Cäsaren wandernde Weltjude, kannte, wie die Pharisäer, nur die Küste, die lärmende Großstadt und die Straßen der Römer. Das Evangelium ist überhaupt der Natur fremd, wie das ganze Mittelalter und seine Verkörperungen der Flucht aus dem Zeitlichen und Sinnlichen, und wie alle anderen Kulturen, die unter morgenländischem Einfluß entstanden sind. Das Christentum kennt nur die farblose und müde Naturwelt der Gnadebedürftigen.

V.

Was den abendländischen Menschen heute hindert, an der Idee Gottes den Grund seiner inneren Zerrüttung zu prüfen, ist nicht der Mangel an Wissen; es sind so viele Begriffe, Denkbestimmungen, Grundsätze und Lehren da. Zwei Jahrtausende haben darum gestritten, ob wir mit Gott oder ohne Gott leben und sterben können. Die abendländische Geschichte ist ein Drama dieses wilden und sakralen Streites um die endgültige Entfernung von Gott oder um die endgültige Versöhnung mit ihm. Was den Menschen Späteuropas (das immer ein solches war, seitdem dieser Streit zur treibenden Kraft des geschichtlichen Bewußtseins wurde) unfähig macht, sich endlich selbst zu entscheiden und seinen Weg zur Hölle oder zum Licht zu gehen, ist vielmehr das Versagen an der Bereitschaft, diesen Weg so oder so zu gehen. Es liegt in dem Prozeß der Schwächung, der unaufhörbaren Entmutigung des Menschen, sich an den Geist des Lebens, an die große Heroik der von der Ahnung urbildender Mächte erschütterten Seele zu erinnern und sich an sie zu binden. Ihm fehlt die Kraft, sich einfach zu entscheiden: mit Gott oder ohne Gott in die Urexistenz der in ihrer Lebendigkeit von keinem Willen und von keiner Theorie aufhebbaren Ordnung zurückzukehren und wie ein Kind oder wie ein Vergöttlichter, als ein im elementaren Rausch Versunkener zu leben, oder den Weg zu gehen, der uns mit der Erbsünde verbindet und uns gut, moralisch und friedfertig macht. Was Luther zwang, zu protestieren, war gerade

dieser innere Trieb zur Entscheidung an der Grenze zweier verschiedener Epochen des abendländischen Geschehens. Er ist das Symbol des Dürerschen Ritters, der unerschrocken zwischen Tod und Teufel, ohne Maske, ohne Grimasse, nur seinem Schicksal gehorchend, den Weg geht, den er gehen muß. Hier stehe ich, ich kann nicht anders, — „und wären so viel Teufel dort wie Ziegel auf den Dächern". Nur Luther konnte so sagen, nur dieser Revolutionär und Aufbegehrer aus Instinkt. Er konnte nicht nur im germanischen Sinne die Tradition Europas durchbrechen, oder nur eine neue Kirche an Stelle der Romkirche und einen neuen Papst an Stelle des alten „Vaters der Könige", des „Antichristen", verkündigen. Es ist der in der germanischen Schicksalsgeschichte oft wiederkehrende Mut zur Entscheidung, zum Gespräch mit dem Unantastbaren und Unenträtselbaren, die Freude, hier so zu stehen, wie ich stehen muß, weil ich nicht anders kann, selbst wenn ich sogar am Rande des Chaos stehe und rufe.

Was aber der Luther von Worms ruft, entspringt nicht lediglich dem Drang nach Errettung des dahinwelkenden und sich in der Romantik der Gnaden- und Nichtigkeitslehre auflösenden Menschentums. Es ist Protest und Anruf zugleich. Es ist der Segen eines neuen Gottes, der Fleisch wird oder geworden ist, und in dessen Wort sich nun das lebendige Wort vernehmen läßt. Luthers Gestalt ist von dem Willen zur Entscheidung bedingt; er will etwas und er vollbringt etwas. Er wird nicht müde zu zweifeln und aus den Erlebnissen Probleme zu machen,

die ihm den Ruhm eines trotzigen Mönches oder eines Apostels schaffen, schließlich aber überwindet er alle Zweifel und schließt seinen brennenden Ring mit einem Wort, das er aus der Sprache des Orients entnimmt, mit dem Wort: Amen. Er schließt seinen Ring. Das ist das Wichtige; er gibt seiner Prophetie, die mehr als eine religiöse Revolution ist, einen heroischen Stil, unabhängig davon, ob er christlich oder nichtchristlich ist, ob er wieder von der Sonne des alten morgenländischen Himmels umstrahlt ist oder in einem neuen numinosen Lebensgefühl wurzelt, das dem überkommenen Weltbild fremd ist. Luther entscheidet sich. Er entscheidet sich nicht, weil er, kraft irgendeiner theologischen Logik, zum Schluß kommen muß, sondern weil er erschüttert ist, weil er den Anruf seines Gottes hört und ihm folgen will. Seine Theologie ist deshalb mehr als eine wissenschaftliche Ergründung einer neuen Glaubensform oder eines neuen religiös-kirchlichen Weltdogmas; sie ist das eigentliche lutherische Evangelium des Kampfes mit dem, was war und was sein soll. Er war ergriffen; er warf seine ganze Seele in diesen Kampf, weil er wußte, daß ein „rechter Theologus" nicht durch „Verstehen oder Lesen oder tief Sinnen" wird, sondern durch „Sterben und Verdammnis".

Unser christlicher oder neuchristlich-kirchlicher Doktrinarismus ist künstlich aufgebaut, und er kann deshalb nicht von Dingen reden, die Gott oder die Götter betreffen. Er zeugt von der Armut des Existenzlosen und Existenzfremden. Er ist das Werkzeug der Menschen, die ihre innere Unruhe einem abstrakten Grundsatz unter-

worfen und somit Wirklichkeit mit Dogma, Leben mit Institution, Ehrfurcht mit Moral verwechselt haben. Luther ist ein Seher gewesen, in dessen Brust sich etwas Gewaltiges regte; es ist etwas mehr als das Denken über starre und bewegliche Dinge, was in seinen Schriften zu lesen ist. Darum kann man vielleicht bei ihm von derselben Begeisterung des Trotzes, des Hochmuts sprechen, die jeder Abtrünnige besessen hat. Gerade an dem Fehlen der Existenzfülle, an dem Mangel an schicksalhaftem Pathos scheitert unsere Gegenwartstheologie. Deshalb lesen wir heute theologische Bücher, aber keines von diesen Büchern läßt uns erschauern. Es ist eine Folge der intellektualistischen Weltumbildung des Abendlandes, was hier als Absage an die Größe unserer Zeit und an den Mut, den Untergang Gottes zu segnen, bezeichnet werden kann. Gerade auf dem Gebiete der religiösen Auseinandersetzungen (die als solche keinen Kampf, sondern eben nur Auseinandersetzungen bedeuten) offenbart sich diese Entartung der unerschrockenen Welthaltung und des Willens, Dinge anzutasten, die schon längst gestorben sind und deren Bedeutung nur darin liegt, Zeugnisse einer tausendjährigen Geschichte der Verirrungen zu sein. Daher wirkt Luthers Stimme wie ein donnernder Ruf durch die Jahrhunderte bis in unsere Tage hinein. Nicht, weil diese Stimme die Wahrheit, die letzte Wahrheit ausspricht, sondern weil sie aus einer Urquelle entspringt, aus der Ergriffenheit, die mit dem Trieb zur persönlichen Durchsetzung und nicht nur mit dem Programm der Umbildung irgendeiner Institution verbunden ist, weil sie eben

ein Schrei aus der letzten Vereinsamung der abendländischen Seele ist. Alte Tapferkeit, frühеuropäische Mythenfreude, germanischer Drang nach dem lebendigen Gott, Auflehnung gegen die Autorität des abstrakten Grundsatzes, bedingungsloser Einsatz für die Freiheit, für die Befreiung der verschütteten Lebenskraft, die sich im fleischgewordenen Wort, in der Verschmelzung des Seins mit dem Logos, des Göttlichen mit dem Geschaffenen offenbart — all das spürt man in der Gestalt und der Auflehnung Martin Luthers.

Was uns heute überhaupt unfähig macht, Entscheidungen zu treffen, das Symbol des weltgeschichtlichen Aufruhrs der Orientseele gegen die urbedingte Artgeschichte des Abendlandes zu vernichten, ist eigentlich kein Mangel an wissenschaftlicher Beweiskraft oder an geschichtlicher Konstruktion, oder irgendwelcher äußerer Widerstand. Uns fehlt der berauschende Mut, die überwältigende Prophetie der Weite, das Erlebnis der Stunde des Schicksals, die herannaht, und die heute nur die verwegensten Krieger der Weltgeschichte vorerleben. Die bisherige Entwicklung des abendländischen Geistes beruhte hauptsächlich auf Dingen, die uns unfähig gemacht haben, frei zu sein und die Wahrheit so zu erfassen und so zu verkünden, wie das die Söhne Abrahams getan haben, indem sie gerade aus der Besessenheit der Ahnung und der Missionsidee handelten und sprachen. Unser Weltbild ist so zerrissen und unser Geist so entkräftet, daß wir den Aufstand im entscheidenden Sinne, in dem der Umwälzung aus dem Instinkt der Rache gegen einen langen Prozeß

der Überfremdung nicht mehr als eine verewigende mystische Revolution kennen. Für jedes Wort der wütenden Auflehnung und der metaphysischen Dialektik, die Paulus entflammte, an die Schwelle der Zeiten einen apokalyptisch erzogenen und von dem Gedanken der Nichtigkeit der Welt betäubten Pöbel für die neue Religion zu gewinnen, scheint kein späteuropäischer Mensch mehr fähig zu sein. Wir sind in die Armut des Wortes und des Gleichnisses verstrickt.

Es liegt uns nicht mehr daran, die überkommenen Vorstellungen und die Heilstheorie des unaufhebbaren oder aufgehobenen Gegensatzes zwischen Verdammnis und Erlösung, zwischen Fluch und Vergebung aufrecht zu erhalten oder sie mit einem „neuen Geist" zu erfüllen; denn diese Vorstellungen sind schon verblaßt, und sie können uns weder trösten noch in Verzweiflung werfen. Wir sind bereits über diese Vorstellungswelt hinausgegangen; das müssen wir zugeben, wenn wir nicht mehr lügen wollen. Aber immerhin hängt noch weiter über unserer Welt das Verhängnis der verkündeten Errettung der gefallenen Menschheit, trotz so vielen Ungehorsams und trotz des Willens zur Wiederbesinnung auf die Grundkräfte des quelleigenen und autonomen Lebens. Wir sind nicht nur kraftlos, dieses Verhängnis zu beseitigen, sondern sogar es einmal klar zu sehen, ohne Begriffskonstruktionen und ohne Erniedrigung. Vielleicht muß noch viel Zeit vergehen, bis jenes Gefühl der Bereitschaft zur letzten Entscheidung durchbricht, das die Künder der christlichen Religion inmitten eines aufgelösten großen Reiches des

Soldatentums besaßen, und bis Menschen erscheinen, die, wie Paulus, gesteinigt und verfolgt, in „Gefahren von Flüssen“, von „Räubern“ und „Genossen“, in „Gefahren der Stadt“, der Wüste, des Meeres und in denen von „falschen Brüdern“, den neuen Gott verkünden werden. Diese Menschen werden, unerschrocken im Erdbeben unserer bisherigen Welt, den Weg gehen, den sie trotz allem gehen müssen.

VI.

Es ist nicht mehr möglich, die Welt bloß von dem Verstande und seinen leeren Formen her zu erfassen. Die Welt erfassen, bedeutet etwas mehr als bloßes Erkennen. Die Erkenntnis ist eine Funktion, Ausdruck und Ergebnis der Stellungnahme des Bezogenseins unserer Begriffe auf gegebene Inhalte, die schließlich auch anders „erkannt“ werden können. Die Erkenntnis, im überlieferten Sinne dieses Wortes, verfügt über viele Arten des Erkanntwerdens, sie äußert sich in Abhängigkeit von der bestimmten Haltung des Erkennenden, die, auch wenn sie „objektiv“ und wertbezogen zu sein scheint, immer etwas Passives, etwas Gleichgültiges ist. Diese Erkenntnis neutralisiert nicht nur den Zweifel, sondern auch die ganze Persönlichkeit; sie ist eine Art theoretischer Faulheit, Sattheit an dem „Absoluten“, das schon erfaßt und in Begriffsformen eingespannt und dadurch entabsolutisiert wird.

Diese abstrakte Erkenntnis endet nur mit einer konstituierten Form der Bejahung, die den Menschen nicht

ergreift und nicht ergreifen kann, denn sie strebt schließlich nichts anderes an, als daß die Gegensätzlichkeit und der Widerspruch überwunden und aufgelöst werden. Eine solche Erkenntnis überwindet gleichzeitig auch jede Reaktion dem Sein gegenüber. Sie bedeutet stets einen Schluß, ein letztes Auflösungsmoment. Sie will den Prozeß des Suchens nicht fortsetzen, ja, sie sperrt jede weitere Bewegung innerhalb des Seienden selbst ab, und in dieser Abneigung gegen die innere Seinsdialektik, die als solche in der Tat durch keine künstlichen Erkenntnisbegriffe aufzulösen ist, äußert sich die ewige Angst des Intellektes vor dem Nieendenden. Die Erkenntnis, als die Form der verstandesmäßigen Erfassung der Wirklichkeitsinhalte, ist deshalb kein Erfassen mehr; denn Erfassen bedeutet inneren Kampf, und wie jeder Kampf verlangt es Entscheidung und Opfer.

In diesem Sinne ist die Philosophie, als höchster Ausdruck der Durchbringung des Seienden, etwas Tragisches. Sie ist nicht eine Funktion, die Widersprüche aufzuheben sucht und die unendliche Strömung des Lebens, des Denkens oder des Fühlens lahmlegt; vielmehr sucht sie diese Spannungen aufrecht zu erhalten. So verstanden, ist die Philosophie selbst ein schicksalhaftes Tun und nicht ein bloßes Schauen und bloßes Vergnügen an Zusammensetzungen und Vereinheitlichungen. Sie entspringt dem Urgrund des Geistes.

Deshalb sagen wir, daß die Erkenntnis Wille des tragischen Lebens und nicht eine Tätigkeit des bloßen Verstandes ist, der nichts anderes „erkennt" als inhalts-

lose Begriffsgebilde, und der nur an dem Neutralen, dem Distanzlosen, Versöhnten und Bürgerlichen Vergnügen hat. Das Problem der religiösen Sinndeutung der Welt ist deshalb nicht Gegenstand dieses Verstandes. Um überhaupt etwas zu erkennen, was die Welt bewegt und verwandelt, muß man etwas anderes tun, als nur denken. In der Erkenntnis der Gegenwart vernichtet sich der Verstand selbst, er tritt zurück von seinem Amt, oder richtiger gesagt, er wird von dem Rad der Zeit überfahren.

Es muß heute gerungen und gestorben werden, um die Welt, unsere Endwelt erfassen zu können. Wer nicht bereit ist, unterzugehen und an seinem Ja zu zerschellen, der kann nicht anders leben, als nur so, daß er in der Neutralität des Scheins und der Selbstgenügsamkeit, die jeden Spätbürger kennzeichnet, verharrt. Das ist die Bereitschaft zum Philosophieren; es ist etwas, was dem römischen Soldatentum oder dem nordischen Wikingertum nahesteht. Es ist mehr als Nachdenken und Gericht halten. Es ist die Rückkehr zur kriegerischen Erkenntnis der Landschaften und Menschen, zur Erkenntnis der fremden Welt und des fremden Gottes nicht nur durch das Wort. Philosophie ist Revolution, theseischer Rausch.

Darin liegt etwas Furchtbares. Man erschrickt vor dieser Sendung der Philosophie, durch Krieg und nicht durch Frieden, durch Brand und nicht durch Verhandlungen, durch Verachtung oder durch bedingungslose Hingabe in das Geheimnis der Dinge einzudringen. Es gibt aber keine andere Möglichkeit mehr; alle anderen Wege sind schon durchwandert.

Wer heute Philosoph sein will, muß verachten und kämpfen können, und zwar aus innerer unerbittlicher Notwendigkeit. Frei und unerschrocken muß der neue Philosoph in die verdunkelte Welt einziehen. Wie Kain muß er Raben auf der Schulter tragen und nicht nur denken können. Er muß Gott gegenüber ohne Notschrei und Demut stehen. Seine größte Tugend ist das Wagnis. Es ist unwichtig, daß seine Lehre Politik, Dichtung oder Prophetie ist; erschütternd ist nur das Urwort. Entscheidend ist, daß der philosophierende Mensch in der unmittelbaren Gegenwartswelt verankert ist. Auch der Philosoph muß heute angreifen, Meere und Wüsten überfliegen, Berggipfel erklettern, jubeln und sterben können. Das ist der Akzent des Räuberischen in der Philosophie jeder Aufbruchszeit überhaupt, nicht nur unserer Zeit.

Auch als Spiel ist das Denken wahrhaft, und gerade als Spiel mit der Vernunft, mit der Wahrheit, mit dem Ewigen. Es ist die Lust am Abenteuerlichen, an Ironie und Entweihung, was den neuen Philosophen begeistert und ihn mit Einfällen überschüttet, die wie ein Blitz die Welt der Schuld erhellen. Der tiefste Ernst ist Ironie, nicht indifferentes Zerlegen und Feststellen. Wer heute philosophiert, muß nicht nur an die Ionier denken, die scherzten, wenn sie über das Wahre sprachen, sondern auch an Sokrates, an die Dialektik des Hohns. Durch die Ironie enthüllt sich das Verdammte und das Gesicht des Verdammenden. Gott kann der Ironie nicht widerstehen, nur der tragische Scherz macht ihn unfähig, sich weiter zu verteidigen. Alle heiliggesprochenen Dinge im christ-

lichen Abendland sind durch diesen Scherz, durch dieses heitere diabolische Spiel anzugreifen. Die „Logik“ des Verstandes ist für Zeiten der Entscheidungen unbrauchbar; sie ist die Form der Entpolarisierung und Erstarrung des Lebendigen. Mit dieser Form beginnt und endet die formale Wissenschaft, die den „Fortschritt“ der „Vernunft“ begründet, die Theologie der mit dem Geruch der Leichname erfüllten Bußanstalten, die Lehre von der Bürgerlichkeit der Sitten, die Disziplin des Moralischen, zu dem sich alle „anständigen“ Menschen bekennen. Unsere Auffassung des Philosophierens birgt in sich die Gefahr der Verwirrung der bisherigen theoretischen und praktischen Werthaltungen. Es ist die Gefahr des Endes, aber wie jedes Ende bedeutet auch das des „Denkens“ einen Anfang; und der ist die Erinnerung an die elementaren Bedingungen des Menschen, an die Idee des Menschen selbst.

Es ist nicht Schauen, auch nicht Urteilen und künstliche Formbildung, was die gegenwärtige und die zukunftbestimmende Reaktion unserer gesamten Existenz gegenüber allen Erscheinungen und Fragen bedingt. Es ist auch nicht irgendeine neue moralische Forderung. Was unsere Haltung bedingt, wenn wir über letzte, aber gleichzeitig nahe und nahende Dinge denken, ist ein Erzittern, Erschrecken vor dem Nichts. Das ist der Sinn des Satzes, daß wir heute ohne „Gnade“ leben, daß wir gnadenunwürdig geworden sind oder solches werden wollen. Für den beruhigten, nicht mehr fragenden, in dem System der absoluten Rechtfertigungsformen wurzelnden Menschen

gibt es kein Nichts. Es ist die Ruhe im All, das Bekenntnis zum Gesetz des All, was diesen Menschen in der Welt begründet. Dieser Mensch ist erfüllt, er hängt mit seinem ganzen Wesen an dem sinnerfüllten Sein, das er vorfindet und als solches ohne jede Frage, ohne jedes Zögern einfach als solches annimmt und sich von ihm beherrschen und bestimmen läßt. Daß wir aber heute vor dem Nichts und im Nichts stehen, darin liegt unsere Gegenwartsunruhe, die Tragödie des Fragens und die des Ruhms.

Im Nichts zu stehen, heißt eben dem Urgrund entfernt, gnadenlos sein oder gnadenlos werden wollen, denn das Nichts, nicht die Nichtigkeit, bedeutet im tiefsten und erschütterndsten Sinne die Losreißung von dem „Gesetz", von der uns einmal auferlegten Ordnung der Dinge. Im Nichts löst sich das Gesetz der Bindungen an die Normen und Begriffe der Tradition, die zur „Heilstat", zum Christentum, zum platonischen Ahasvertum, zum System der inter- und übernationalen Frömmigkeit der Massen geworden ist, in dem die Persönlichkeit, der einzige Träger des Schicksals, aufgegangen ist.

Im Nichts zu stehen, heißt nichts anderes, als den Urgrund aufgeben, auf dem die Welt einmal gesetzt und aufgerichtet ist, es heißt den Hauch Gottes nicht mehr als Frühlings-, sondern als Herbstduft empfinden und dem Untergang der auferlegten, nur scheinbar bestehenden Ordnung entgegengehen.

Das Nichts bedeutet Befreiung, und gleichzeitig ist es eben das Nichts, die gähnende Leere, die uns entsetzt. Mit dem Nichts und im Nichts endet die Lust an Er-

schütterungen des Heiliggewordenen, es führt zu nichts mehr, es ist überhaupt weder ein Nichts im Seienden, noch ein seiendes Nichts oder ein nichtiges Sein. Mit dem Nichts, das schließlich einen Schrecken vor der Unmöglichkeit bedeutet, sich weiter an unantastbare Vorstellungen und an den Optimismus der Vernunft binden zu lassen und die Tradition weiterzuführen, jene Tradition des Orients und der in Wahrheit finsteren, nicht sonnenklaren Mythologie der asiatischen Seele, die wir noch den Mut haben, christliche Religion zu nennen, — mit diesem Nichts, mit dem Ende des Glaubens, beginnt aber in Wirklichkeit nicht die Epoche des Unglaubens, sondern gerade die des wahrhaften Glaubens, des Urglaubens. Der Glaube, der nicht theologisch oder traditionell, sondern ganzheitlich, nicht fragmentarisch und existenzentfernend, sondern existenzerweckend ist, wird zum Unglauben, wenn das Nichts einmal da ist. Wenn das Ende, die Ahnung, daß der Ferne, der Unergründliche, daß Gott nicht mehr ruft und nicht mehr rufen kann, aufgebrochen ist, beginnt uns das Nichts zu erschrecken und gleichzeitig zu berauschen, denn wie es auch sei, der Mensch kann ohne Göttliches und Letztes nicht bestehen. Im Göttlichen, das sich erst in der Situation der Gottentfremdung, der Loslösung von dem Bild des Fernen offenbart, überwinden wir uns und gleichzeitig läutern wir uns als Verleumder Gottes. Das ist unser Ende und der uns immer wieder erfassende Schwung zu dieser Überwindung des Nichts.

Die Erfüllung, d. h. die Neubindung des Menschen an

das Göttliche, an die lebendige Ganzheit, ist das Ziel nicht nur unserer Zeit; es ist das Ziel aller Zeiten gewesen, wenigstens aller Zeiten seit der Verkündung der Erbsünde und des kommenden Weltgerichts. Im Nichts zu stehen, bedeutet deshalb noch nicht „Gottlosigkeit", die Verneinung eines Gottes heißt noch nicht gottlos werden, die Weltordnung verspotten, es heißt auch nicht, die Maske des fremden und in seiner Erhabenheit unergründlichen Gottes abreißen, um mit ihm qualvolle Gespräche zu führen, die mit Vergebung oder Verdammnis enden würden. Vielmehr ist es eine Verneinung als Befreiung, als Rechtfertigung des Betrogenen, des Gefangenen, des Verstoßenen. Es ist die aus der Erfahrung der Autonomie der Lebensganzheit, in die sich das Selbst des Menschen eingefügt weiß, entsprungene Notwendigkeit, aus dem Entsetzen vor der eigenen Existenzlosigkeit, vor der eigenen Sinnlosigkeit, Gott zu entfliehen oder Gott gegenüber ganz ungläubig zu werden und unbedingt neutral dem Wort, dem „fleischgewordenen" Wort gegenüber zu bleiben, bis der Mensch von dieser Neutralität, von dieser Distanz im Dämonischen schicksalhaft überwältigt wird. Gerade hier offenbart sich die eigentliche Urempfindung des Menschen, jenes unheimliche Gefühl vor dem Abgrund, vor dem Tode Gottes, das die Seele erfüllt und immer erfüllen wird, wenn keine dunklen Bindungen mehr da sind, wenn — theologisch und fromm gesprochen — das „Unreich" der „Anarchie" aufbricht.

Diese ist vielleicht die einzige wahre und schöpferisch bedingte Angst, eine Angst, die dem Jubel gleicht: das

Gefühl, daß die unbekannte Welt endet, daß der Mensch durch die Ver-Endung der Zeit im Nichts, in den Urgrund unseres Grundes geworfen wird. Wir stehen und brennen heute im Nichts, im notwendigen Unglauben, in dem Zustand der Wiederfindung durch den Absturz ins Negative, durch das Nein-Sagen zu dem, was uns nicht mehr zu erschüttern vermag. Denn Gott hat genug geredet. Jahrtausende hat er geredet und uns trotzdem nicht überzeugt.

Unsere Welt ist gottlos, oder richtiger gesagt, gottentweihend, gottenträtselnd schon seitdem sie ihren neuen und einen, wortgewordenen und wortwerdenden Gott gefunden hat, aber erst heute sehen wir diese Wahrheit klar ein. Erst heute empfinden wir deutlich unsere abendländische Tragik: daß wir im Nichts gestanden haben; in der Leere, nicht einmal in einer Zwischenzeit oder in einem Zwischenraum. Wir haben irgendwo gestanden, ohne um uns selbst zu wissen, ohne uns an unser Wesen und unseren Auftrag zu erinnern. Seitdem wir Gott gefunden zu glauben begonnen haben, standen wir nicht mehr inmitten des Kosmos, sondern an seinem Rande. Symbole und Gleichnisse haben unsere Augen geblendet, und so konnten wir das Nichts, die Leere vor uns und in uns nicht sehen.

Denn der gefundene Gott ist weder der verborgene und ferne, noch der das Gottesreich auf Erden stiftende Gott-Mensch gewesen, er ist lediglich die Erfüllung einer Verheißung der Schrift, der Bücher der Propheten des ewigen Zorns und nicht die Erfüllung schöpferischer Sehn-

sucht. Er ist die Folge der Weltaktion einer wandernden Wüstenseele, die jahrhundertelang gepeinigt und gemordet, sich nach einem letzten, nicht nur übersinnlich, sondern auch praktisch gedachten Erlösungssinnbild getrieben fühlte. Es ist der Gott der Befreiung von einem geschichtlichen Alpdrücken, der Großstadt- und Massengott, der in der Panik vor dem Untergang des Rassenstolzes und des Adels gerufen und gepriesen wurde.

Um diesen Gott wurde geweint und gestorben. Er ist nicht aus dem Segen des Lebendigen, sondern aus der Furcht vor Niederlage und Sintflut, vor der Preisgebung des Reichtums entstanden und deshalb ist er immer ein Gleichnis des Undurchschaubaren und Schreckenerregenden geblieben. Den „furchtbarsten Feind des Menschen", den „Todfeind" nennt ihn der vom Glauben ergriffene Sören Kierkegaard.

VII.

Wir erschrecken vor dem Anblick des Nichts, der aufgelösten Ganzheit unseres überlieferten Weltbildes. Dieses Erschrecken kommt aus dem Bewußtsein, daß wir nicht im Kosmos, nicht in der Urordnung des Seins, nicht in der Mitte überhaupt, sondern außerhalb oder am Rande des Kosmos leben. Wer nicht mitten in der Welt steht, sondern an ihrer Grenze, ist dem Gefühl der Einheit fremd, und gerade darin steckt dieser Urschrecken vor dem, was wir geworden sind und was wir unbedingt werden sollten. Am Rande des Kosmos oder des Chaos,

dort, wo weder Gott noch der Teufel herrscht, im Zwischenreich des Ewigen und Zeitlichen, wo sich alle Harmonien auflösen, gibt es keine Geschichte mehr und darum auch keinen Geist. Es ist die Halbwelt der unterbrochenen, noch nicht gestaltgewordenen, aus dem Zweifel und der Wut gegen den heiligen Zynismus, gegen die Entheiligung der Unschuld entstandenen Sehnsucht nach etwas Neuem, was nicht bekannt ist, nach dem neuen namenlosen Gott, der hinter dem Abgrund steht und uns einmal vielleicht anrufen wird. Im Nichthören des Anrufes oder in der Hoffnung auf den Anruf zu leben, ist noch kein wahres, noch kein verwirklichtes Leben; es ist das Leben des Unmutes und der dauernden Verzweiflung, das Leben auf dem Dornenpfad der Leiden.

In dieser Lage befinden wir uns heute.

Wir stehen nicht in der Mitte, wir sind überhaupt keine substantiell versöhnten und gegründeten Menschen, denn wir blicken nach unten und gleichzeitig nach oben, erdenlos und himmellos, wie verwandelte, zu Engeln und zu Söhnen der Hölle gewordene Menschen, die nichts wissen und die sich nicht entscheiden können. Aber das Urerschreckende ist da; und es ist jenes elementare, unüberwindbare Gefühl, allein zu sein, ohne Gesetz, ohne Grund, ohne Gericht, ohne Hunger nach Erbarmen, das alle Wendungen in der Geschichte des abendländischen Bewußtseins hervorgerufen hat, selbst bei den tiefsten religiösen Menschen, die einen Ausweg aus der Selbsteinkerkerung, aus der Vereinsamung in Gott zu finden suchten. War Luthers Kampf nicht von diesem Erschrecken

bedingt? Er ahnte die aufbrechende, alles verschlingende Leere, das Ende der Bahn des Fluchs.

Deshalb rang er im Namen des Lebens, Gott zu finden, das heißt das Wort als Fleisch, als Zeit und vielleicht als Schicksal zu verheißen. Auch Hölderlins Tragik geht, wie wir das später ausführlicher darlegen werden, auf dieses Gefühl für das Weltende, für den Untergang Gottes zurück. Hölderlin stand ebenso wie manchmal Luther nicht ganz in der Mitte. Er war raumlos und zeitlos, der fremdeste Mensch des Jahrhunderts, und während Luther seine feste Burg gefunden hatte, stand Hölderlin bis zu seiner letzten Stunde am Rande der Welt. Die Mitte, wo alle Konfliktgegensätze aufgehoben werden und wo das Vergängliche zum Gleichnis des Ewigen wird und umgekehrt —, diese Mitte hat er nicht gefunden, und er konnte sie nicht finden, weil er von der Ahnung des Endes der bestehenden Welt so ergriffen war, daß er lieber nach den entflohenen Göttern rief, statt sich vor dem Bild des Schauers oder vor dem erlösten Adler, dem Christus, kniend zu betten, den er, um die letzte Weihe der Welt ringend, bald als Bruder des Herakles, bald als den himmlischen Boten preist. Auch Nietzsches Untergang ist von dem Erlebnis der verdunkelten Welt des Dionysos bedingt. Das ist dieselbe Erschütterung vor dem Auslöschen des Erdenfeuers, vor dem Verstummen des Donners, vor dem Absturz ins Weihelose, die auch Hölderlins Seele zerriß. Wie Helden, die mit dem Chaos kämpfen, fallen diese Priester der Zukunft machtlos in den Abgrund.

Aus dem Urerschrecken entsteht immer die neue, die

werdende Welt. Jede religiöse Sendung und Verheißung, die Geschichte wurde, ist aus diesem Gefühl, aus diesem Drang nach Erfüllung und Ganzheit geboren. Die alttestamentliche Weissagung und der christliche Sendungsglaube wurzeln in diesem Gefühl. Es ist die Unruhe der ohne Mitte gewordenen, außerhalb der Ganzheit lebenden Seele, die Erfüllung sucht. Auch wir versuchen heute die symbolische Mitte unserer Existenz zu finden, denn auch wir stehen an der Grenze. Aber kann diese Mitte durch Theorie, durch Wissenschaft, durch Kirchenlehre gefunden werden? Können wir heute wirklich an Worte wie Seelsorge, Apologetik, Erziehung zum religiösen Leben, Heilsanbietung, Predigt und dergleichen glauben? Sind wir so schwach, um uns von diesen Worten weiter befangen zu lassen? Schreit nicht in unserer Brust der Schlachtenruf der alten Krieger im Kampfe mit dem Söldnertum des rassengemischten mittelmeerischen Spätreiches der Kaiser? Wir sind vornehmer und freier geworden; durch Wissenschaft Gott suchen, heißt für uns Gott fliehen, und zwar weil wir nicht mehr imstande sind, an den Begriff als solchen zu glauben. Daß Gott untergegangen ist, und daß damit auch eine ganze Welt zerstückelt daliegt — diese Tatsache kennt die überlieferte Lehre der Erbsünde und die Religion der Gnade noch nicht. Das ist das Unglaubliche in der Wissenschaft vom alten akosmischen Gott, den sie wieder lebendig zu machen versucht.

Denn Gott wird erkannt, erst wenn das Erschrecken vor ihm da ist; wenn die Satanisierung des Glaubens beginnt, wenn Gott überhaupt nicht mehr anruft; wenn das

Ende naht, wenn uns nichts mehr erinnert, daß wir einmal in einer Mitte zu stehen geglaubt haben.

VIII.

Am Ende stehen, unter der Last der zerbrochenen Totalität des Seins seufzen, nicht auf einem Weg stehen, auch nicht außerhalb eines Weges —, das ist ein tragisches Erlebnis, das nicht mehr zu begründen ist. Dieses Erlebnis ist aber nur Sache des Einzelnen. Nur in der einzelnen Seele spielt sich das Verhängnis des Am-Rande-stehens ab. Alle kosmischen Bindungen und Entbindungen sind mit dem Leben des einzelnen Menschen verwachsen. Wer im Kosmos steht oder außerhalb desselben, der trägt selbst, — nicht die Gemeinschaft, auch nicht das Volk, zu dem er gehört, — alle Folgen dieser Ergriffenheit. Darum ist auch die Frage nach Gott schließlich eine Frage nach der Rückkehr der einzelnen entbundenen Seele in die Ganzheit des Seins. Gerade darin offenbart sich die Autonomie des Schicksalhaften, daß sie Sache des Einzelnen ist, und daß Gott, seine Bejahung oder Verneinung, die Annahme seiner Gnade oder das Flehen um diese Gnade nicht eine Gemeinschaft oder ein Volk betrifft, sondern die einzelne Seele. Gott zeigt sein Gesicht und spricht sein Wort nur zu dem Einzelnen, nicht zur Gemeinschaft, daher ist er weder mit der Geschichte noch mit dem Weltlauf an sich verbunden. Die Sozialisierung oder Universalisierung Gottes ist das Ziel der messianistischen Lehre gewesen, und sie bleibt bestehen und wird bestehen blei-

ben, solange man an die Verheißungen Israels glaubt und von hier aus die Entwicklung des Bewußtseins der Menschheit zu verstehen und zu rechtfertigen sucht. Gott ist in Wahrheit das Wort oder das Gleichnis, das nur mit der tragischen Einordnung oder Entordnung des Einzelnen ins Ganze oder aus dem Ganzen zu tun hat. Gott redet in Wahrheit und zeigt sich nur dem einzelnen Menschen, nicht allen, denn nur der Einzelne kann das Erschrecken vor dem Anblick des Nichts empfinden, und nur den Einzelnen kann Gott überreden oder nicht. Es ist auch so in allen Perioden der religiösen Bewegungen gewesen. Immer hat sich Gott dem Einen offenbart und dieser Eine ist Prophet, Evangelist, Reformator oder Heide gewesen. Von ihm aus kann dann das Wort weiter verkündet und gepredigt werden. Deshalb ist das ursprüngliche Gotterlebnis nicht im Christentum, nicht im Paulinismus, auch nicht im Luthertum oder im Calvinismus und Pravoslawentum oder im Mohammedanentum und Brahmanentum zu suchen; es ist nur in der Seele des Einen aufgebrochen. Nur Christus schaute den Vater; nur die Apostel vernahmen die Stimme der Verkündigung; nur Paulus und Luther erschien Gott im Blitz. Alles andere ist Deutung, System, Religion.

Deshalb ist jede Religion, jede Lehre von dem Verkehr zwischen Gott und Mensch kein persönliches Bekenntnis mehr. Sie entsteht aus der Umdeutung und der „Interpretation" des sich im Zustande der Erwartung der Gnade befindlichen Menschen, der Notwendigkeit der Rückkehr dieses Menschen zu der Ganzheit des Augen-

blickseins und des Seins in der Allzeit, sei sie als „Leben", als „Natur", als letzte Einswerdung von Sein und Selbst, von Kern und Blüte, oder als Andacht vor einem neuen Gott verwirklicht. Die Religion ist schon in ihrem Entstehen System, nicht Erschütterung, sie ist und bleibt nur eine Lehre und wird nicht zur kosmischen Angelegenheit des Menschen. Sie ist „Leben" im Abgebildeten oder Nebengebildeten, das Gesetz des in seinem Schattenbewußtsein, in dem seufzenden Hymnus seiner Nichtigkeit verharrenden und sterbenden Menschen. Sie ist nicht Beschwörung des Schicksals, sondern Verführung, in der Krisis des Unausgleichbaren stecken zu bleiben und in diese Krisis immer wieder zu stürzen.

Daher bedeutet die Religion keine Läuterung des Geistes. Sie entsteht nicht aus dem Licht, der Quelle des Lebens, sondern aus dem im Dunkel Gefesselten, das immer ein solches bleibt.

Als System der Situation des Unausweichlichen und des Verharrens in diesem, als System der Schuld ist die Religion nicht Sache des Einzelnen. Denn es geht für sie nicht um die Erlösung der Existenz, die an sich selbständig und unterschieden ist, sondern um die Seele und das Glück der Massen.

Die Religion ist Massenglaube, Massenheil und Massenbefriedigung. Sie ergründet das größte Verhängnis der modernen Welt: die Bändigung der Persönlichkeit, die Eroberung des Instinktes, der nicht mehr der Natur treu geblieben ist, die Organisation der Hoffenden und Weltentrückten.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Christentum die Religion schlechthin, und als solche ist es Massentrost und Massenbewegung. Es entstand aus der Propaganda der Erwartung des Heils und verbreitete sich überall, wo volksfremde und rassenfeindliche, ohne Heimat und Sage gebliebene Menschen lebten; es drang in die große Stadt ein, den Mittelpunkt des orientalischen Kündertums und Wuchertums und der Verschwendung der schon gebrochenen Art. Es rief die Massen zum Aufruhr, untergrub das Reich der bäuerlichen Wirklichkeit und bereitete die Vielen, die Menge der Erschreckten und am Ende der Zeit Stehenden für die Stunde der Aufopferung des Messias und der Verbindung Gottes mit dem Tode vor.

Nicht zufällig wurzelt das Christentum in Israel, das die erste und größte weltgeschichtliche Massenbewegung im Zeichen der Enderwartung und Vollendung der Königsherrschaft hervorgebracht hat.

Von Israel erhielt das Christentum nicht nur seine prophetische Leidenschaft, nicht nur seinen universalen Charakter und seine Bindungen an die Heiligkeit des göttlichen Zorns; es übernahm auch das Massenhafte, die Methode der Werbung, der Vortragswirkung, den Synagogenstil.

Von Israel erhielt es auch die Idee der Organisation der Massen und ihre Beherrschung durch das Gleichnis der Weltangst. Das Moment der Furcht und die Lehre von der Ferne Gottes ging in dem Christentum auf. Die vorderasiatische Vorstellung von der Allmacht und dem ununterbrochenen Sündenfall, sowie die damit zusam-

menhängenden Gedanken der Ohnmacht des Geschöpfs und seine Ausschaltung aus dem ursprünglichen Plan der Schöpfung; die Bilder des Jenseitigen, die Bejahung des sittlichen Wertes des Erniedrigten und Beleidigten, die Verherrlichung des schwachen Menschen, der Aufruf zur „Verbrüderung" der Völker und der Affekt der Vergebung, das Drama des nahenden Gerichts, die Verschwörungen des Pöbels im Namen eines Gottes der Rache gegen die Herrschenden und Arttreuen, — all dies sind ungeheure Masseneinwirkungen.

Erst die Massen in den Hafenstädten versammelten sich und hörten die Predigt von der Botschaft und Erlösung durch den Tod des Gottes von Judäa. Und erst durch diese Massenversammlungen konnte das Christentum als populäre Gnadenlehre, als Auflehnung der Urwelt des Orients siegen. Der apostolische Begriff „Herde" wurzelt in diesem Aufruf an die Masse, an die internationale Großstadtwelt, die ohne Mythos und Natur und ohne Schicksal lebt.

IX.

Die Religion ist ein Spätgebilde, wie alle Begriffe der christlichen Untergangspredigt und der hellenisch-jüdischen Weltanschauung, von der sie ausgegangen ist. Sie geht auf Zusammenhänge zurück, die, weltgeschichtlich betrachtet, die Vernichtung eines ganz anders gearteten und dem Orientbewußtsein feindlichen Menschentums

bedeuten, das erst von der Durchsetzung des christlichen Wirklichkeitssinns vollständig überschattet wurde. Es ist die Unterbrechung der Geschichte des arischen Lebens, das in einem ganz anderen Grund verwurzelt ist. Die Religion, die Bindung an Gott, die der mittelmeerische Raum zum Durchbruch gebracht hat in der Form einer weltumspannenden Organisation des Willens, aus der Angst vor der Unbesiegbarkeit und Unvermeidlichkeit des absoluten Strafprozesses, ist eine ganz neue Ausdrucksweise der Verehrung des Göttlichen, die keine frühere Kulturwelt kannte und die die große Wende der Geschichte hervorrief. Diese Bindung wurzelt in der Rasse des Orients, in der Revolutionssehnsucht des Judentums, das sich berufen fühlte, das Weltgeschehen durch die Errichtung der erwarteten Neuschöpfung durch den entfesselten Leviathan zu lenken.

Und gerade diese Revolution, die Verheißung der in allen Ländern wandernden Menschheit im Zeichen des auserwählten Volkes, rief die Massen zum entscheidenden Auftreten auf und machte sie zum Träger der neuen Bewegung. Ohne Zweifel steckt der alte israelitische Gottesgedanke im Volk, nicht in der hellenistischen Großstadtwelt, aber erst die Masse, das aufgelöste Volk, wurde zum Werkzeug für die Verwirklichung der zur Propaganda der Errettung gewordenen Bestimmung. Solange die Lehre des jüdischen Heils und des Weltzorns nur vom eigenen, noch nicht verstreuten und noch nicht in die Mission der Vernichtung der ursprünglichen Ordnung der Rassen eingetretenen Volk getragen wurde, war sie keine

Religion, sondern Mythologie, Theokratie der Strafe, die also nur mit den Geschicken Israels in Verbindung stand. Erst mit dem Durchbruch des universalistischen Moments begann die Weltaktion und der Weltfluch.

Damit tauchten allmählich die Massen an der Oberfläche der Entwicklung auf. Ihnen sollte das Gesetz dienen, die Verheißung wandte sich nur an sie. Mit dem Heraustreten Israels aus seinem mütterlichen Wurzelgrund, in dem es allein und für sich stand, wurde das Epos des göttlichen Zorns zur „Religion" der Menschheit. Vielleicht steckte diese Umwandlung der Sage in religiöse Politik in der Natur des Judentums selbst; vielleicht war es berufen, einmal diese Umwandlung, dieses Durchbrechen der eigenen Schranken, diesen Anspruch gegen die übrigen Völker unbedingt vorzunehmen. Der Weg Israels zur Revolution war zu kurz; für die Verkündigung des Rassensymbols und des Jubelgeschreis über die unterworfene Welt bedeuten Jahrhunderte oder Jahrtausende nichts.

Im Dienste dieser Entwicklung, der Werbung um die neue Heilsbotschaft, standen nicht nur die alten Karawanenwege und die Synagogengemeinde, sondern auch die römischen Straßen, die naturfremde und entadelte Seele der palästinisierten Griechen und Römer. Der Volksglaube mußte jetzt gepredigt und verbreitet werden. Es handelte sich nun nicht mehr um die Fügung oder Einfügung in das heilige Urreich des israelitischen Gesetzes, sondern um Beschneidung und Proselytentum, um Überfremdung der Kulturen und die Bezwingung des eigen-

ständigen und stolzen Menschen, den zuletzt der römische Soldat verkörperte.

Damit vollzog sich das eigentliche Wunder in der Periode des weltgeschichtlichen Auftretens der Massen: die Entwurzelung des Geistes aus seinem natürlichen Bereich, die Vernichtung des kämpferischen Willens. Dies war das große, das unglaubliche Wunder: der Übergang der Entwicklung vom arischen Weltbild zur Geschichte der Auflösung aller völkischen Grundkräfte durch die Botschaft vom Weltende. Nicht die Erfüllung der Verheißung bedeutet das eigentliche Wunder, nicht die Geburt des Gottessohnes, sondern der Tod Irans und Athens; da war die ersehnte Stunde des orientalischen Judentums.

Die Massen zerstörten die Wertakzente des Lebendigen, vermischten das Nahe mit dem Weiten, das Große mit dem Niedrigen, das Verwegene mit dem Feigen. Seitdem beherrscht der aufgelöste Massenmensch die neue Geschichte. Seitdem ist die Großstadt Trägerin der Zivilisation.

Die Welt vor dieser Stunde des Wunders kannte das Gestaltlose nicht; ihr war das in sich Zerbrochene und Distanzlose fremd. Sie beruhte auf dem Wertgegensatz und der lebendigen Gliederung aller Kräfte. Darum kannte sie den Begriff der Masse nicht. Das Heidentum war keine Massenbewegung, keine Bewegung überhaupt; ihm war das Messianistische unbekannt. Für das heidnisch-griechische Lebensgefühl bedeutete die Masse eine Art Beleidigung und Verspottung des Volkes und des Schöpfe-

rischen überhaupt. Daher konnte es den Untergangsbegriff der Religion, des Gehorsams im Zeichen eines sich auf die Gottesreichshoffnung stützenden Gesetzes nicht anerkennen.

X.

So unterbrach die verworrene Mittelmeerwelt die Bewegung der im Schöpfungsgrund artbedingten Völker. Das ist das größte Verhängnis, das über die Abendwelt je hereingebrochen ist, der Weltsatanismus des Orients. Es ist der gewaltigste und gewaltsamste Akt der Zersetzung des ursprünglichen Lebensgehaltes, das Niederringen des freien geschichtlichen Geistes, der das Recht auf seine selbstbewußte Gestaltung aufgeben mußte.

Nicht nur darin äußerte sich das letzte Ziel dieses Ereignisses, daß das überlieferte und schon längst durchgesetzte Erlebnis der Einheit von Göttlichem und Menschlichem aufgelöst wurde, sondern auch darin, daß durch diese Auflösung die Überlieferung des Mythos abgeschlossen wurde. Gerade in dieser Richtung stellt der christliche Aufbruch nichts anderes dar als eine Bewegung gegen den Mythos, so wie er in vollendeter Form von dem tragisch-hellenischen Menschen empfunden und gestaltet wurde.

Damit begann die Krisis, die Legende des Untergangs, damit starb der frei und schicksalsumwehte Mensch.

Das Christentum geht nicht auf die griechische Seinsidee zurück, sondern sorgte bewußt für die völlige Aufhebung dieser Idee durch die Auflockerung des Geistes und seine Verbindung mit Vorstellungen, die in dem vor-

derasiatischen Wüstenland und den Küstenstädten vorbereitet waren. Es ist überhaupt unmöglich, zu behaupten, daß der neue Glaube von dem griechischen Weltgefühl aus verstanden und gedeutet werden soll, denn jener Sinn für Sakrales, der die Seele des galiläisch-asiatischen Menschen bewegte und der in der Philosophie der Erwartung der Endzeit und in der Verneinung der Selbstmächtigkeit des tragischen Lebens zum Ausdruck kam, war dem Griechen vollkommen fremd; er hätte ihn als etwas Feindliches empfunden, als etwas, was das Reich der Schönheit und Wahrheit zerstört.

Die Einführung griechischer Elemente in das Lebensbild des Christentums ist ein vergeblicher Versuch, nicht nur, weil zwischen Kosmischem und Sakralem, zwischen Olympischem und Numinosem kein innerer Zusammenhang besteht, sondern auch, weil das Griechische erst durch das hellenisierte alexandrinische Judentum mit der christlichen Predigt in Verbindung gebracht wurde. Nichts anderes strebte die aufgebrochene semitische Weltströmung an, als die letzte Zusammenfassung der Zeit zu geben, und zwar im Namen der überlieferten Lehre von der Bestimmung Israels.

Daher umfaßte diese Strömung auch die Ideen, welche die griechische Kultur in ihrer späteren und bereits völlig überfremdeten Entwicklung kennzeichneten. Nichts ursprünglich Griechisches ging darum in die christliche Heilsvorstellung ein. Das Griechentum wurde von dieser Predigt erst durch das alles Fremde fälschende und ausbeutende Mittelmeerjudentum übernommen. Nicht von Athen

also, sondern von Alexandria aus ging der griechische Geist in das Christentum hinüber. Homer hätte Jesus und seine Anhänger für Sklavenaufrührer gehalten, und Platon hätte sie als Kranke behandelt.

Hier muß ausdrücklich unterstrichen werden, daß die Weltgeschichte keine einheitliche Bewegung ist, in der die „Antike", d. h. die alte griechische Kultur mit ihrer Ehrfurcht vor dem Gesetz des lebendigen Seins und der Eingliederung des Geistes in den Raum gleichsam die Vorhalle zur christlichen Gedankenwelt wäre. Die Geschichtsphilosophie, die auf dieser Annahme beruht, geht nicht von der eigentlichen Organisation des griechischen Bewußtseins aus, sondern von der Überlieferung des Orientalismus, von der Vorstellung des weltweiten Rettungsbegriffs, der alle abendländischen Konstruktionen auf dem Gebiete der Metaphysik der Zeit und der Kultur bestimmt hat. Es wäre unerhört, anzunehmen, daß der athenische Mensch von dem ergriffen werden konnte, was die Lebenshaltung des Christentums erst möglich macht. Denn diese Haltung wurde nicht durch Heranziehung oder Umdeutung ursprünglicher griechischer Seinsbildungen, sondern gerade durch deren völlige Fälschung und Ausnutzung für die Verbreitung der Untergangsphilosophie des alexandrinischen Kosmopolitismus zustande gebracht. Und wenn man in der christlichen Religion orphische, platonische oder gar stoische Elemente zu finden glaubt, so sind diese Elemente nichts anderes als die Schatten eines selbständigen und einmaligen, von Menschen und Göttern geprägten Weltbildes, sie sind die

Tendenzen eines ganz anders gearteten, von dem Boden und der Leidenschaft des ewigen Griechentums losgelösten und diesem feindlichen Denkens, das weder das Gefühl der Grenze noch das der plastischen Formung der Schau kannte.

Nur darin besteht der Auftrag des Judentums, daß es die fremden Gedanken zu eigenen zu machen versucht, und zwar nicht nur, um dadurch ein neues System der Bewegung des Lebens und seiner Erkenntnis zu verkündigen, sondern auch, um seiner Bestimmung in der Geschichte im Gegensatz zu der der anderen Völker Ausdruck zu geben. Unter diesem Gesichtspunkt konnte es das griechische Weltbild nicht übernehmen, noch es fortbilden, nicht nur weil es unfähig war, dies zu tun, sondern weil es wußte, daß dieses Weltbild ihm vollständig feindlich und für seine geschichtliche Sendung gefahrdrohend war. Vor den platonischen Ideen stand das hellenistische Judentum mit derselben Verachtung, mit der es aus seinem Rasseninstinkt und seinem Haß gegen jede andere Macht und Formbildung des Arischen in allen späteren Jahrhunderten gestanden hat, immer wieder danach strebend, Athen zum Mittelpunkt seiner Rassegenossen, Pythagoras zu einem Schriftgelehrten, Platon zu einem Schüler Jehovas, Rom zum Offenbarungsort seiner Berufung und zum Ende des Cäsarismus zu machen.

Von Hellas nach Galiläa führt überhaupt kein direkter Weg. Von Platon zu Christus, von der Stoa zur Bibel besteht kein unmittelbarer Übergang. Die griechische Welt ist eine Welt für sich, sie ruht in sich selbst, unantastbar

und unnahbar für alle, die hier die Gleichnisse der späten und müden Frömmigkeit zu finden glauben. Wenn es überhaupt anders wäre, wenn das christliche Abendland in der griechischen Antike verwurzelt gewesen wäre, dann hätten niemals Krisen in unsere moderne Kultur hereinbrechen können, und niemals hätten wir die Frage nach der Überwindung der unvergebbaren Schuld und des Widerspruchs zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Zeitlichem und Ewigem, zwischen Leiblichem und Seelischem gekannt; nie hätten wir gesündigt. Niemals wären wir Spätmenschen und Akrobaten geworden; auch den Gott hätten wir dann nicht gekannt, der für unsere Erlösung in Judäa den Kreuzestod erlitt. In der Akropolis hätte es niemals nach Weihrauch gerochen und an der Stirn der Tyche Romana hätten die Könige das Kreuzzeichen nicht als Kriegszeichen ritzen lassen. Byzanz hätte nicht seine goldgekuppelten Kirchen errichtet, in denen die Liturgie die letzten kampffrohen Menschen Europas entmutigte und der Weg zum Untergang des westlichen und nordischen Bauerntums verkündet wurde. Keine Buhlerinnen hätten die purpurnen Sandalen des Basilius, des „Engels Gottes", unter dem Sinnbild der Kreuzesfahne ausgezogen, das mittelalterliche Trivium und Quadrivium hätte nicht die Rhetorik Gorgias' oder sogar die artes liberales ersetzen können, und im Norden hätte niemals der gekreuzigte Christus wie Odin im Gezweige der Weltesche gehangen.

Das wußte am besten Tertullian, der fragte: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Welche Übereinstimmung

gibt es zwischen der Akademie und der Kirche?" Natürlich rief dieser latinisierte, Gott nur in der Furcht ehrende Afrikaner so, weil er wie Augustinus das Griechentum als das von Lastern überladene Heidentum auffaßte, das Christus, der „Arbiter" und „Magister", erretten sollte. Auch sprach er wie ein wahrer Christ und nicht wie die Apologeten in Alexandria, die, wie Origines oder sein Schüler Gregor Thaumaturgos oder wie Justinus und wie alle ihre Nachfolger bis zum heiligen Ambrosios und Hieronymos, Sokrates den jüdischen Propheten ebenbürtig und Platon als Vorläufer Jesu Christi von Nazareth hielten.

Besonders die neuere Theologie suchte durch verschiedene vergleichende Zusammenstellungen die Entwicklung der abendländischen Zeit in voller Abhängigkeit von der vorchristlich-klassischen Welt zu deuten, und im Zusammenhang damit versucht sie die Grundlagen nicht nur der christlichen Weltanschauung, sondern auch die der spekulativen Dialektik des Geistes zu geben. Das 19. Jahrhundert ist von diesem Drang nach Rechtfertigung der schon im Schwanken befindlichen christlichen Idee bedingt.

Dieser Drang bestimmte den historischen und metaphysischen Stil des Jahrhunderts, und sogar die deutsche Romantik der geschichtlichen Anschauung steht unter dem Einfluß dieser Auffassung. Es ist unbegreiflich, daß auch diejenigen Denker und Romantiker, die erdgebunden empfanden und sich nach einer wuchsechten Gestaltung der europäischen Kultur sehnten, dem Orientlogos anheimfielen, und deshalb verklingt ihre revolutionäre

Philosophie des Lebendigen nur wie ein persönliches Bekenntnis und wie eine Deutung der eigenen Machtlosigkeit, den lebendigen Gott zu verkündigen. Besonders bei Hegel (der überall den Schein und die abstrakten Formbildungen aufsuchte, um sie durch das Verneinungsmoment im Prozeß des Denkens und des Wirklichen zu zerstören) wurde dieser Irrtum, die Ableitung des Europäischen aus dem Judentum, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie der Geschichte des Geistes, der nicht in jener rohen und konkreten Seinsfülle seinen Ursprung hat, in der er wurzelt und aus der er seine alles überwältigende Begeisterung schöpft, um den Gang der Welt zu bestimmen und mit ihm zu werden und zu sterben. Gerade die Ahnung der Ursprünglichkeit des schöpferischen, welt- und gottbildenden Geistes hat Hegel nicht zum Ausdruck gebracht, denn er fühlte sich an die christliche Lehre gebunden und konnte keinen anderen Weg gehen als den der „Lichtoffenbarung" und nicht den der „Phänomenologie des Geistes", die an sich, in den erschütternden Gleichnissen des kämpfenden und sich tragisch läuternden Lebens im Widerspruch zur dialektisch zusammengesetzten Einheit von Antike und Christentum, von Stoizismus und Judentum steht. Um seinen schematischen Grundsatz nicht aufzugeben, um die Entwicklung der Idee des Geistes zur ablosuten Innewerdung seiner selbst, zur Stufe der Vollendung vorzuzeichnen, widerspricht sich Hegel; er begreift das Christentum als die Versöhnung des Abendländisch-Römischen mit dem Morgenländischen. Das Griechentum ist nach ihm das „Eine", das „Gute", das

an sich ein „abstraktes Gutes", ein „Allgemeines" ist, und das erst in seiner Einheit mit dem morgenländischen Begriff des „Einen", mit dem „Moment der Unermeßlichkeit" oder der „unmittelbaren Allgemeinheit", und zwar, wie es im Judentum als das „Wahrhafte" und „Unsinnliche" vorkommt, wirklich wird. Darin sah Hegel das Evangelium begründet. Erst im jüdischen Geiste wurde also das Griechische wahrhaftig und die Synthese der beiden Prinzipien stellt nach ihm das Christentum, das Symbol der Einheit mit Gott, die Erfüllung der Zeit, den Frieden und die Versöhnung dar. Der stoische Logos wird also durch das Judentum zum Johanneischen Logos, wie sich die Kirchenlehrer ausdrücken.

Diese willkürliche Zusammenfügung zweier grundverschiedener Seinskräfte können wir nicht anerkennen, sie ist morgenländisch gedacht und ist ein Produkt des spekulativen Leichtsinns des abendländischen Menschen, der ohne Analogien, selbst wenn sie den Bestand und die elementare Lebendigkeit des schöpferischen Menschen bedrohen, nicht denken kann. Die Idee der Eigenständigkeit des abendländischen Kulturkreises in seiner vorchristlichen Machtgestaltung war nicht nur dem Beherrscher der göttlichen Selbstbewußtwerdung des Geistes durch die Dialektik seines Kampfes mit sich selbst fremd, sondern auch fast allen anderen Denkern des modernen Europa, die sich die Welt nicht anders vorstellen können, als daß sie ein Nachhall der Botschaft des Wanderpredigers aus Galiläa sei.

XI.

Das Christentum entstand aus der Entweihung der Lebensmacht, aus der Zertrümmerung des Reiches des Menschen. Es bedeutet keine Fortsetzung oder Weiterbildung des Indoeuropäertums.

Sein Stifter hatte dunkle Augen und dunkles Haar; er war ein Sohn des Morgenlandes schlechthin. Sein Blick verlor sich in der Wüste, in sich trug er die mittelmeerische Orgiastik, den Haß gegen das lebendig Zusammengefügte, gegen den harten Lebensstil, gegen die gestaltsuchende Unruhe des Blutes.

In der Verkündigung dieses Genius der Massenaufwühlung und der Verzauberung durch das eigene große Spiel und durch die Poesie der Hoffnung verschmolzen sich die Kräfte des Morgenlandes: die Leidenschaft zu predigen, das Klima, in dem der Ölbaum wächst, die Magik des Verborgenen, die Vision der Furcht und der Sünde. In Jesus wühlte der Dämon der Auflösung jeder Grenze, jeder Form der Seinsbindung. Er war der Seher der vom Sturm des Daseins Gebrochenen, der von den Göttern Zurückgestoßenen. Solche Spätmenschen gab es nur im Orient.

Bei der Durchsetzung des Christentums kämpften zwei Mächte gegeneinander: die Macht des mit dem Adel des Lebens niemals verbunden gewesenen Orients und die des seinsnahen, im Glanze des Olympischen ruhenden Menschen, der den Wanderstab nicht kannte. Hier begegneten sich die Idee der Anarchie und die Idee der ursprungsbedingten Lebensordnung. Auf der einen Seite stand das

Prinzip der Verbrüderung der Völker, auf der anderen das Gefühl, daß die Welt ein Schicksalsraum ist, in den der Mensch eingefügt ist, und aus dem er nicht hinaustreten darf, weil dies die Zerstörung des Gesetzes der Einheit von Sein und Nichtsein, von Licht und Schatten bedeuten würde. Die Vornehmheit des sich aus der Andacht vor der eigenen kosmischen Tiefe gestaltenden Menschen mußte mit einem von der „Mission" der „ausgewählten" Rasse berauschten Pöbel kämpfen. Wer hat gesiegt? Wer konnte überhaupt siegen? Siegen konnte der Geist der Wüste, weil er stärker war als der selbstherrschende Geist des Mythos. Die Masse und nicht das Volk, die Religion und nicht die Sage siegten.

Das war das Gesetz der Geschichte, die im Morgenland begonnen hat: die Beleidigung der Götter, das undurchdringliche Verhängnis der Welt.

Das Kreuz wurde von dem Massenmenschen getragen und geküßt. Der Galiläer wußte das und berief sich darum nicht auf den Mythos, sondern auf den Trieb des vorderasiatischen Menschentums, auf die Seele der Trostlosen, die Rache Fürchtenden. Noch besser wußte das Paulus, der Wanderer, und daher hielt er seine Reden vor der großen Menge. Seine Massenversammlungen in den großen Städten der Zeit wurden zu Versammlungen der Verschwörer gegen den arischen Weltgedanken. Aus der Seele der Masse, nicht aus dem Volk, aus der Sehnsucht zur Gnade, nicht aus dem Willen zum Tragischen, zum Schicksal, ging also die neue Lehre hervor. Seitdem gibt es in unserem Erdteil keinen Mythos mehr.

Mit dem Untergang des Mythos begann der Siegeszug der christlichen Verkündigung; das bedeutete die Erfüllung, das eigentliche geschichtliche Ereignis des Christentums. Die Massen drangen in die Entwicklung der Völker ein und verwüsteten alles, was noch artgerecht und stark zu leben versuchte.

Die Religion des anonymen Massenmenschen entstammt also der Vernichtung der letzten kultischen Zusammenhänge zwischen Mensch und Leben. Sie wurzelt nicht in jenem Erschrecken vor der Unmöglichkeit und Sinnlosigkeit, am Rande des Kosmos zu stehen, aus der die Erinnerung an die Einheit mit dem Sein und die Einbettung ins Seiende entsteht, sondern in der geschichtlichen Entwicklung einer zur Revolution gegen das Abendland und die elementare Ordnung des Geistes vorausbestimmten Rasse, sowie in der Angst vor der Selbstmächtigkeit, die jeder Religion zugrunde liegt.

Nicht die Erschütterung, daß der Mensch ohne einen in sich selbst gegliederten Bereich, ohne innere Ruhe geblieben ist, sondern die Vorstellung, daß der Mensch keine selbständige Wirklichkeit ist, und daß er als solcher im Alogischen und Bösen gefesselt liegt, rief die Bewegung hervor, die allmählich zum „Christentum" wurde. Das ist der tiefste Ausdruck für die Zerstörung der Welt des Mythischen, in dem der wahrhaft gottumwehte, vom greifbaren, ganz nahe gewordenen Gott gehaltene und getragene, aber nicht von ihm nichtig gemachte und lahmgelegte Mensch mit seinem ganzen Wesen, mit der Fülle seines Lebens verwurzelt ist.

Nicht das Gesetz, im Sein zu bleiben, nicht aus ihm hinaus zu fliehen, sondern die Sehnsucht, dieses Sein zu überwinden — das war der Trieb zur Verwandlung des Mythos in Religion. Der Untergang dieses Mythos bedeutet die Heraufkunft der Geschichte der Weltangst. Das ist die neue Geschichte, die Periode des Bewußtseins der erniedrigten und gefallenen Existenz, die sich selbst nicht rechtfertigen will und nicht rechtfertigen kann, weil sie überhaupt grundlos geworden ist und in keinem Gesetz, außer in dem der eigenen Überflüssigkeit und der eigenen Verdammnis ruht. Gott muß jetzt erwartet werden. Jeden Augenblick könnte er sich offenbaren. Aber er kann nicht kommen, oder er will nicht kommen. Das ist seine Sache, seine Selbstentscheidung, auch wenn das hilflose Geschöpf wie ein letztes zerbrochenes Ding in der dunklen Welt liegt und nach Erbarmen ruft.

Nicht nur die Vernichtung des Mythos bedeutet diese Weltangstlehre, sondern auch die Aufhebung des Bewußtseins des Notwendigseins, der Zugehörigkeit zu etwas, sei es zum Unbedeutendsten. Es ist der Akt der Spaltung des Ganzen, der Eröffnung der furchtbarsten Leere, der letzten Hölle, an deren Rand der Mensch, das Ebenbild des Schreckens, vergeblich nach Gnade schreit.

Aus diesem Gefühl des Verlassenseins, des außerhalb des Seienden Bleiben-Müssens, entstand allmählich die neue Philosophie des Menschen und des Geistes, die Lehre vom Guten und Bösen, vom Wahren und Falschen. Daß in dem abendländischen Denken nicht mehr der Mythos gespürt werden kann, und daß dieses Denken sich in der

Überwindung der Spannung zwischen Mensch und Gott verzehrt, — das ist der Grund, warum wir mit diesem Denken immer schwächer wurden, bis wir in heilige Stumpfheit und heiligen Irrsinn sanken.

XII.

Die Kluft zwischen Gott und Mensch ist die Grundlage der modernen abendländischen Welt und die Apokalypse der Zerrissenheit und des Rufens. Diese gähnende Kluft ist kein bloßes Sinnbild, sie ist nicht nur eine Vorstellung oder eine Voraussetzung für die Erwartung und die Möglichkeit der Gnadenverwirklichung, sondern sie ist eine Tatsache, ein Erlebnis, das unser neugeformtes Weltbild bedingt. Es ist der Anblick des Unbarmherzigen, das Stehen vor der Schwelle der Verzweiflung, entstanden aus der Erinnerung an das verschuldete Dasein, an die Unentrinnbarkeit der Schuld.

Diese Kluft trennt die Welt von ihrem Urgrund, den Menschen von dem Raum, in dem er tellurisch eingegliedert ist. Es ist die sakrale Auflösung der Mitte, der wir nicht mehr würdig sind und der wir nie würdig gewesen sind. Und daher muß Gott reden, Gott muß sich zeigen, um diese Kluft zu schließen. Wie wird das erreicht, wann wird das erreicht? Gibt es in Wirklichkeit eine Stunde der Erfüllung? Liegt diese Erfüllung in den Perspektiven des unbegrenzten Vollendungsprozesses, des Herauskommens aus der Gefangenschaft der Sünde, aus dem Grauen der Entheiligung? Kann diese Kluft überhaupt geschlossen

oder einfach übersprungen werden, kann man wirklich zu Gott gehen und sich von der Verdammnis des Fleisches erretten?

Die Weltgeschichte kreist um diese Kluft, und der Mensch wartet jahrtausendelang, Millionen Jahre lang auf den Augenblick, wo er sich von dem Anblick der Leere, von dem timor fundamentalis befreien würde.

Vielleicht kommt dieser Augenblick niemals; denn er würde das Ende der Zeit bedeuten, jenes Ende, an dem die Menschheit schon einmal stand, als sie ihre alten Bindungen an das Lebendige und Starke aufgab. Aber dieses Ende kann nicht geschichtlich gedeutet werden, denn dann würde es wiederkommen; das Ende der Zeit kommt immer wieder, gerade weil der Mensch eine Seele hat, die sich am Leben erschöpft, und die sich müde fühlt, an ein und denselben arm und blind gewordenen, zum Symbol des Greisentums und der Faulheit des Weltgeistes gewordenen Gott zu glauben. Dieses Ende kann nach der christlich-morgenländischen Lehre nur als apokalyptische Erwartung, als Gnade oder als Wiederholung des Sündenfalles verstanden werden. Nach dieser Lehre steht der Mensch und damit die Menschheit ununterbrochen auf der einen Seite des Risses und ruft nach der Rechtfertigung seines Bestehens. Dieses Ende kann deshalb nicht als Ende, sondern muß als ewiger Anfang erlebt und gedeutet werden, als übergeschichtliche Liturgie und übergeschichtliches Gespräch jenseits der Finsternis und des Reiches des Teufels, obwohl die Welt von ihm beherrscht wird.

Deshalb ist dieses Ende der Erwartung der letzten Gnade ein Ruhepunkt, die Erstarrung der unaufhebbaren Widerspruchsbewegung zwischen Sünde und Vergebung, in der wir uns jeden neuen Augenblick befinden, unfähig, uns darüber zu erheben, um selbst unsere Mitte zu finden und uns in ihr einzuordnen.

Darin liegt das Unheimliche, darin offenbart sich die Ewigkeit des Zwiespaltes zwischen Existenz und Gott. Die Welt erstarrt in dem sich ununterbrochen wiederholenden und daher immer daseienden und in sich bewegungslos gewordenen Augenblick der Erwartung des Anrufs und des Gerichts.

Den Schauer dieser Dialektik, die im Unbeweglichen und Ungewissen erstarrt, kennt der seinsgebundene Mensch nicht, jener Mensch also, der die Grundlage der eigentlichen Wesensbestimmung des Geistes aus dem Erlebnis des Mythos der Unschuld bildet. Der mit dem Mythos verkehrende Mensch lebt in der sich selbst ergründeten Mitte, und in dieser Mitte braucht er nichts zu erwarten und nicht zu rufen. Er ist erfüllt und lebt in der Erfüllung seines Seins. Die Spaltung, welche die Kluft zwischen Sein und Nichtsein schafft, und welche das religiöse, aus dem Mythos entwurzelte und den Mythos vernebelnde Bewußtsein zu überwinden sucht, ahnt er nicht; er ist erfüllt; er ruht in einer ebenso unaufhebbaren Notwendigkeit. Aber dieser Zustand bedeutet keine Erwartung und kein Verlangen nach Gnade.

XIII.

Das ist der Unterschied zwischen dem Erlebnis der lebendigen Ursprungsnähe und dem Erlebnis des Numinosen, zwischen dem Olympischen und Jerusalemischen. Während das Erste nicht die Mitte, die Einheit sucht, ist das Zweite allein durch den Drang nach dieser Mitte bedingt, und darum ist der numinose Mensch immer als das Gleichnis des Hilflosen und Unvollendeten aufzufassen. In nichts anderem drückt sich das Wesen dieses Menschen aus, als in der Anerkennung seiner eigenen Zufälligkeit, seiner Mittelosigkeit und in der Selbsterkenntnis, daß er immer von der Dialektik zwischen Sünde und Vergebung befangen bleiben muß. Einen Weg aus dieser Gefangenschaft gibt es nicht. Sie bleibt bis zum Ende, bis zu der Wiederkunft dieses Endes, des Endes, durch die sich Gottes eigene Hoffnungslosigkeit und Gottes eigener Abgrund offenbart. Während das mythische Bewußtsein in der Ganzheit ruht, strebt der numinose Mensch, die ewig „seufzende Kreatur", diese Ganzheit zu erreichen, was in der Unendlichkeit des Endlichen und in der Erstarrung des Augenblicks inmitten der Ewigkeit liegt.

Deshalb bedeutet der Sieg der christlichen Heilsgewißheit nichts anderes als Umwandlung des Kosmischen und seine Einbeziehung in den Kreis der entgegengesetzten Spannungen, aus denen es keine Rettung geben kann, auch wenn Gott sich entscheidet, die uranfängliche Sünde aufzuheben und durch sein fleischgewordenes Wort die Menschheit zu erlösen.

Das Christentum, das aus der asiatischen Agonie der Sehnsucht hervorging, bleibt daher im Unabwendbaren und Zerrissenen stecken. Es kann keinen Weg zur Einheit, zur Wiedergewinnung des Ganzen finden, denn es kreist nun und immer um den Abgrund, in den das Wirkliche und Zeitliche gestürzt ist. Das ist die unerlöste Leidenschaft des christlichen Glaubens, das sich wiederholende Leid Hiobs, das immer da ist; jeden Augenblick stecken wir darin; jeden Augenblick sind wir in diesem Sinne ergriffen, wenn wir die Welt im Zeichen der überlieferten Gnadenpredigt erleben und ergründen. Wir sind unabwendbar im Nichts versunken, in der Unerlöstheit unserer Existenz, unseres Nicht-Seins oder unseres Halb-Seins. Auch die „Gnade" kann uns nicht helfen.

Darin drückt sich nicht nur die Idee der Irrationalität des Daseins aus, sondern auch die eigentliche Unentschiedenheit und Unzulänglichkeit des absoluten christlichen Prinzips, die Ohnmacht Gottes, der in dem ewigen Widerspruch seiner selbst steckt, einem Widerspruch, von dem es auch für ihn keinen Ausweg gibt. Das ist die Weltordnung, die die christliche Religion verkündet, und die also nicht nur durch die Zufälligkeit des Menschlichen bedingt ist, sondern auch durch die Unmöglichkeit Gottes, anders zu handeln und anders zu wollen, als nur in dem Widerspruch zu bleiben.

Gott selbst ist von dem Riß zwischen ihm und dieser Ordnung abhängig, und in diesen Riß fällt er immer selbst, um nicht wieder hinaufsteigen zu können, denn er selbst ist von der Dialektik des nichtentrinnbaren, stets

wiederkehrenden Augenblicks der Erstarrung befangen. Gott lebt in seinem Gegensatz zu dem Menschen, wie der Mensch in dem Gegensatz zu Gott, zu dem „ganz Anderen“ lebt. Die Kluft zwischen den beiden Polen ist immer offen, es ist die Verdammnis, unter der nicht nur die Welt, sondern auch Gott selbst steht. Auch Gott steht nicht in der Mitte und auch er ruft nach Einheit. Er ist genau so von den Flammen des Verhängnisses, in dem alles steht und brennt, umwogt, wie der sündige Mensch.

Die Tragik des Menschen und Gottes ist der Grund, auf dem die christliche Heilsvorstellung beruht. Es ist die Tragik des Anfangs und des Endes, des Seins und des Nichtseins, die sich in unüberwindlicher Trennung voneinander befinden. Wer am Ende steht und das Nahende fühlt, wer Gottes Anruf zu vernehmen glaubt, steckt in dem tiefsten und unerlösbarsten Dunkel.

Und wenn Gott sich selbst durch die Verwirklichung seines Gnadenwillens offenbaren will, steht er ebenso am Ende, an seinem eigenen Ende, an der Grenze seines Willens, der durch den Widerspruch zum Menschen aufgehoben wird. Der Riß ist da und er wird immer da sein, solange der Mensch ein Bruchstück bleibt.

Im Widerspruch steht die ganze Welt, Gott selbst ist das Opfer seines Urwillens, seines Schöpfungsplanes, seines Versuches, die Sünde zur Grundlage der Existenzordnung und der Zeit zu machen. Indem er die Sünde schuf, um sich vom Menschen zu trennen, schuf er nicht nur das Leid des Menschen, sondern auch sein eigenes Leid, das nichts mehr aufzuheben vermag.

Deshalb ruft der Mensch nach Gott, aber Gott kann ihn nicht hören, und deshalb überredet Gott den Menschen, aber der Mensch ist durch die Jahrhunderte taub geworden.

In allen Zeiten ruft Hiob, aber Gott hört ihn nicht: Kyrie eleison! Die abendländische Geschichte ist ein Nachhall dieses Rufens, ein Versuch, die gähnende Kluft zu schließen.

Doch wird der Mensch ewig allein bleiben, und Gott wird ebenso ewig allein bleiben, weil der Gegensatz zwischen beiden einmal da ist, dem nicht entflohen werden kann.

In dieser Lage befindet sich der Mensch, seitdem er sich vom indoarischen Lebenssinn entfernt hat.

Die Absage von diesem Sinn bedeutet darum den Untergang des Erlebnisses der Ganzheit und den Untergang der Götter selbst.

XIV.

Der Mensch ist einsam.

Auch in seinem Gespräch mit Gott, in dem Augenblick des Verstummens, wo er glaubt, daß der Heilige Geist sich in ihn ergießt, bleibt er von dem Widerspruch erfaßt. Nichts kann ihn aus ihm selbst, aus der Vereinsamung, in der er steht, retten, und wie auch die Symbolik des Durchbrechens dieses Verhängnisses der unauflösbaren Polarität verkündet und verstanden wird, bleibt der Mensch in dem Augenblick des sich wiederholenden

Endes und Beginnens, immer am Rande, schreiend nach der Mitte, nach seiner Ganzwerdung. Anders kann das Sein nicht aufgefaßt werden, wenn man es im Hinblick auf die christliche Frömmigkeitslehre begründen will. Das Sein ist von dem Gegensatz zu seiner eigenen Aufhebung und Befreiung von dem Zustand des Bruchstückhaften und Zufälligen abhängig, und in dieser Abhängigkeit äußert sich die Not, in der sich nicht nur der Mensch, sondern auch Gott selbst befindet. Historisch gesehen, d. h. vom Blickfeld des Schöpfungsplanes und der Erhellung Gottes, der sich schließlich entscheidet, seinen Sohn unter die Menschen zu senden, um sie mit ihm zu versöhnen, um die Brücke zur letzten Ganzheit aufzurichten, kann die erstarrte Dialektik zwischen dem Nicht-in-der-Mitte-sein und Nach-der-Mitte-streben nur auf Grund alttestamentlicher Vorstellungen erklärt werden. Aber was heißt alttestamentlich denken, ohne gleichzeitig evangelisch zu fühlen?

Die Ordnung der Welt ist nicht nur im alten Bunde klargelegt. Sie ist dieselbe Ordnung, mit demselben Prozeß des Werdens und der Wiederkehr zu demselben Punkt, wie die in der Geschichte nach der Verwirklichung des Gnadenwillens und des Auftretens des Sohnes unter den von dem Widerspruch zu Gott befangenen Menschen. Es ist ein und dieselbe uranfängliche und urendende Welt des Gespaltenen. Diese Welt beginnt mit der Schöpfung und sie endet mit der Fleischwerdung des verborgenen Gottes nicht; sie überdauert die Geschichte der Fleischwerdung, sie überdauert alles, was nach der Schöp-

fung geschieht, und sie beruht auf ein und demselben Grund: auf dem unausgleichbaren Gegensatz zwischen Gott und Zeit, zwischen Erlösung und Dasein, zwischen dem Leiden Hiobs und dem Evangelium.

Der Sohn, der gekommen ist, um diesen Widerspruch aufzuheben und der Weltgeschichte einen freien und erlösenden Sinn zu verleihen, versinnbildlicht die alte apokalyptische Poesie der Mittlerschaft, die der Mensch und Gottvater unbedingt verkündigen mußten, um diese Weltgeschichte überhaupt möglich, d. h. wirklich zu machen. Aber der Zustand der Not, des unheilvollen Gebundenseins an den Widerspruch, bleibt trotz dieser Poesie der Botschaft und der Versöhnung bestehen, denn in Wahrheit kann es keine Versöhnung geben, solange das Sein im Schöpfungsakt Gottes und in der Tatsache der Ohnmacht des Existentiellen begründet ist.

Der Mittler, der zwischen Gott und Mensch steht und das Hindernis zwischen ihnen beseitigt, ist eigentlich nicht nur von Gott gesandt, um den Menschen zu retten, denn es handelt sich eigentlich nicht um Errettung, sondern um Versöhnung. Der Mittler ist auch von den Menschen gesandt, auch aus dem Chaos entsteht er, genau so und im Namen derselben Notwendigkeit, wie Gott selbst aus dem Chaos entsteht und in das Chaos zurückkehrt. Es handelt sich wirklich um Versöhnung, um Lahmlegung des unendlichen Streites, damit sich endlich Gott mit dem Menschen und der Mensch mit Gott versöhne.

Auch vom Blickfeld der Aufhebung des mosaischen Bundes, d. h. geschichtlich betrachtet, auch durch die An-

nahme, daß das Alte Testament mit dem Christentum nichts zu tun habe, bleibt die Symbolik des Mittlertums ein unerfüllter Drang nach Auflösung des Urgegensatzes der Welt. Denn wenn wir annehmen, daß die wahre menschliche Geschichte erst mit der Geburt Christi beginnt, und wenn wir die Erhabenheit des Vaters aufzugeben versuchen, wenn wir, mit anderen Worten, das Fleischsein des Wortes als eine Urtatsache, losgelöst von dem Affekt des Zorns, bejahen würden, so bleibt dieser Gegensatz auch dann bestehen. Er muß bestehen bleiben, gerade weil wir die Befreiung von ihm auch geschichtlich begründen wollen. Das Fleischwerden des Wortes ist vor allem Fleischwerdung, es ist Gewordenes, es kann nicht von sich selbst aus zu etwas werden, was es vorher nicht war und was es sein will.

Die Geschichte kann nicht mit der Erlösung beginnen, wenn die Sünde nicht dagewesen ist, oder wenn sie nicht da ist. Die Befreiung setzt die Fesselung voraus, die Verwirklichung der Mitte beruht auf dem Zustand der Krisis, des urgegebenen Widerspruchs. Vom alten oder vom neuen Bunde her, von der Schrift oder von dem Bekenntnis, sind wir unerlöst, wir können die Wirkung der Gnade nicht empfinden, und nicht nur wir — das Sinnbild des Bruchstückhaften — bleiben in diesem Zustand der Not, sondern auch Gott selbst.

Die Ordnung im Sein und die Ordnung in Gott vor und nach dem Evangelium ist ein und dieselbe; das ist die Ordnung, die das Gesetz bestimmt und vorausbestimmt hat. Im alten Bunde entstand der erste Streit

und im neuen Bunde setzt sich dieser Streit fort. Israels Vision und das Sinnbild des Vollzugs des Gnadenwillens haben einen und denselben Ursprung. Die Quelle ist ein und dieselbe: die Ergriffenheit aus dem Bewußtsein der Not.

XV.

Ob die Welt in Zion oder in Golgatha verklärt wurde, ob die Zeit mit der vorexilischen Weissagung und der Wanderschaft der Juden oder mit dem Kreuz und der paulinischen Sendung beginnt, ist eine müßige theologische Frage. Es ist auch überflüssig, zu fragen, wo der Grund des wahren Glaubens liegt, in der alljüdischen Idee der Furchtbarkeit Gottes oder im apostolischen Symbolum. Denn es besteht überhaupt keine Kluft zwischen dem Alten und Neuen Testament, zwischen dem Tempel des Gottes Jakobs und der mit paulinischem Geist erfüllten Kirche. Vielmehr geht das das eine in dem anderen auf, auch wenn wir uns auf die Begriffe des theologischen Historismus berufen. Die christliche Heilslehre ist ein Ergebnis der im Alten Testament begonnenen Geschichte der Gottesoffenbarung; sie setzt das Drama der Erbsünde voraus und ruht in der Vorstellung der Erwartung des letzten Aktes dieses Dramas. Die Tat der Sünde findet ihre Verklärung in der Zeit der Erfüllung. Der von der Sünde beherrschte Mensch erlöst sich in Jerusalem. Darum verkündet Jesus: „Wähnet nicht, daß ich gekommen bin, Moses und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen."

Und deshalb sagte Paulus, daß mit Christus das Gesetz endet.

In Wahrheit aber endet das Gesetz nicht. Weil das Gesetz nicht als geschichtlicher Akt, als Programm des Weltzornes, sondern als das Gesetz des Seins aufzufassen ist, in dem wir verankert sind, ist es ewig. Die Metaphysik des Mittlertums ist nur ein Sinnbild für die scheinbar gefundene Mitte; sie ist erdacht, um überhaupt ein Ufer in der Trostlosigkeit unseres Daseins zu finden. In der Tat ist sie als solche eine Vorstellung des asiatischen Wüstengeistes, die zur Geschichte der Offenbarung aus dem Selbstbewußtsein des Israeliten und seinem alldurchdringenden Missionsgedanken wurde. Das geschichtliche Endsymbol der göttlichen Herrschaft, das sich durch die Versöhnung, d. h. durch die Vorbereitung des Weges zur Gnade offenbarte, ist die Endlehre Israels; es wurzelt deshalb nicht in der Idee der Schicksalsverankerung des Lebens. Es ist erfunden, nicht um die Geschichte der Menschheit, sondern die der Propheten zur Erfüllung zu bringen.

Der alte Bund führt notwendig zum Evangelium, und die Kreuzigung ist die Erlösungstat, die Endvorstellung der religiös und rassisch bedingten Aufgabe des orientalischen Judentums.

Wie das Alte Testament, so geht auch die Erlösungslehre von dieser Tragik aus, die einmal darauf gerichtet war, den Weg zur Beherrschung der Völker frei zu machen. Nur aus sich heraus, aus dem Bereich Israels allein konnte Jahve nicht die ganze Welt, sondern besten-

falls das Abendland umspannen, das unter dem Schatten des Morgenlandes verdunkelt lag. Die Stunde des Kreuzestodes mußte nahen. Die Erfüllung, d. h. die Überwindung aller Hindernisse für den Siegeszug Israels, mußte kommen, sie war schon in Zion vorbereitet, wo Jahve brüllte und donnerte.

Die Entwicklung von der Gottesknechtsdichtung des von Jahve berufenen neuen Bundesstifters Deuterojesajas bis zum Gottesruf zur Buße war vorgesehen; sie ist der gewaltigste Weltoffenbarungsprozeß des einen Volkes, das sich auserwählt fühlte, sich einmal in der ganzen Menschheitsgeschichte durchzusetzen und das „Gottesreich" zu stiften. Es hat die Tatsache keine Bedeutung, daß viele Vorstellungen und Handlungen im Neuen Testament sich grundsätzlich von der Welt des Jahvismus und der alten Apokalyptik unterscheiden oder daß diese Welt der spätplatonischen Tendenz der Auffassung des Todes fremd ist, oder daß sie sich durch ihren babylonischen Jenseitsbegriff von der Auferstehungslehre des Christentums unterscheidet, oder daß die neutestamentliche Anschauung von Opfer und Priestertum mit der im Alten Testament übereinstimmt. Keinen Sinn hat auch die Feststellung, daß manche nichtsemitischen, und zwar altpersischen Vorstellungen, wie die vom Weltgericht, in das Alte Testament Eingang gefunden haben. Das Wichtigste ist, daß die Historie der Schöpfung bis zur Offenbarung die Linien der jüdischen Weltentwicklung zum Ausdruck bringt.

Diese Historie konnte mit dem Urfluch und den Po-

saunen vor den Toren Jerusalems nicht enden. Sie zielte notwendig zum Evangelium hin, zur Verwirklichung der letzten Aufgabe; sie führte in die Welt der Vollendung ein, zum Jubel der morgenländischen Seele: „Das Reich Gottes ist da! Dein ist das Reich!"

Christus ist wirklich das Ende des Gesetzes, der Herr der Heilszeit, mit ihm beginnt die „Freiheit", wie Paulus sagte; diese Freiheit war als die Erfüllung der Weissagung Israels gedacht und gepredigt. Die Aufgabe der paulinischen Lehrverkündigung lag gerade darin, zu begründen, daß Christus das Ende des am Sinai geschlossenen Bundes und der Anfang des neuen Bundes sei, der in Wahrheit die Fortsetzung des alten Bundes darstellt und die Weltverwirklichung, die Weltumgestaltung im Geiste der Frömmigkeit Israels möglich macht. Das Judentum ahnte, daß seine Bestimmung sich nicht im alten Bunde mit dem Herrn aller Völker und Reiche der Welt erfüllen werde, sondern daß es erst durch das Evangelium den endgültigen Sieg erringen werde. Sein eigentliches Leben beginnt deshalb mit der Durchsetzung des geoffenbarten Gottes auf Erden durch die Errichtung des Gotteshauses, der Jahveburg unter den Völkern.

Christus vollendet das Gesetz und befreit die Welt von dem Fluch. Er führt den Menschen in die Welt des nun erst recht aufgerichteten Gesetzes des neu begonnenen Lebens, das das eigentliche Leben ist, das Leben in der Verwirklichung des Wortes, wie das im Römerbrief des Wanderapostels zum Ausdruck kommt.

Die verkündete Freiheit steht nicht unter dem Gesetz,

aber sie ist gerade die Befreiung der jehovistischen Welt vor ihrem Untergang. Erst mit dem Evangelium brach die eigentliche Sendung Alljudas durch. Es ist das Mysterium der Rasse des gestaltfremden Morgenlandes, das sich hier enthüllt, der Sieg des im Zauberschlaf gefesselten Leviathan, der unter dem Jubelgeschrei der neuunterworfenen Welt als der Schöpfer eines neuen Himmels und einer neuen Erde erwartet und gepriesen wurde.

Das ist der Sieg jenes Gottes, der einst in der Zeit des noch nicht verwirklichten Wortes Sterne, Mond und Sonne niederwarf und Menschenopfer für sich verlangte. Das bedeutet keine Überwindung des „Gegensatzes" zwischen dem mosaischen Gesetz und der Offenbarung, zwischen der Königsherrschaft Gottes und dem Erlöser, der „aus dem Samen Davids nach dem Fleische" (Paulus) geboren wurde. Vielmehr wird durch die Endpredigt des Paulus die Einheit zwischen beiden als die Erfüllung des Reiches Gottes verkündet. Mit Recht wußte die nachapostolische Zeit nichts von diesem theologisch konstituierten Gegensatz, sie faßte das Gesetz als die Grundlage des Evangeliums auf, die Gnade als Urquell der neuen Religion. —

Wir berühren hier also nicht nur die Frage, vor der wir stehen, wir, die abendländischen Ursprungsmenschen, die sich auf ihre ungebrochene Art und ihre Überlieferungen wieder besinnen, sondern gleichzeitig auch den Urgrund unserer tragischen Existenz. Die Frage nach Gott ist schließlich die Frage nach der Verankerung unseres Willens im lebendigen Sein selbst, sie ist also keine bloß theo-

logische Angelegenheit, die mit der Auflösung des Fragenden selbst unbedingt enden muß. Die Theologie faßt diese Frage von den überkommenen Voraussetzungen her und vor allem von der „Tatsache" des geoffenbarten Geistes auf, den sie bis jetzt immer nur vom Standpunkt der biblischen Vergeltungslehre und daher stets historisch untersucht hat.

Hier handelt es sich aber um keine „Untersuchung" und deshalb um keinen Versuch, die Weltordnung in die Geschichte der Willensoffenbarung Gottes umzudeuten, also um keine „Philosophie der Geschichte" als der Geschichte des Heilsplanes von den Propheten Israels bis zur scheinbaren Auflösung dieses Planes durch die Sichtbarwerdung des Logos. Die Frage nach Gott führt zu dem lebendigen Grund des Daseins, sie ist also nicht religiös bedingt, sie wurzelt nicht in der Lehre von der Errettung aus dem Gesetz des Fleisches; sie übersteigt alle Historien und alle transzendentalen Denkformen und stellt uns vor die Entscheidung: entweder bleiben wir von dem Anblick des „Wunderhaften", des Ungewissen und Ewignahenden gepackt, oder wir kehren zu uns, zu unserem Schicksalserlebnis zurück, zu jenem Zustand der Verwachsenheit unserer Existenz mit dem Pulsschlag des Lebens, mit der Greifbarkeit des Seinerfüllten, den nach den Verkündigungen des Christentums und seiner kirchlichen Durchsetzung nur wenige geahnt haben. Aller Streit um Gottes Wesen trifft die grausame Problematik unserer zerrissenen Ganzheit nicht.

Theologisch gesehen, ist diese Problematik nur eine

Frage der Demut und des Bewußtseins der eigenen verlorenen Schöpfung. Schicksalhaft betrachtet, berührt sie den Sinn des Daseins und der heroischen Verwirklichung, von dem wir fast nichts mehr wissen, seitdem wir gelernt haben, daß die Welt, in der wir leben, als ein Bruchstück des „Absoluten" verdunkelt daliegt. Deshalb ist die Frage nach Gott, als eine Frage des mit Gott- oder ohne Gottseins, nicht theoretisch oder atheoretisch, nicht „christlich" oder „heidnisch" zu beantworten. Es geht nicht darum, Gott zu verleugnen. Die Antigottlehre ist ebenso Theologie wie die Lehre von der Notwendigkeit, in Gottes Atem nach der Verheißung zu leben. Das Eine und das Andere berührt nur die Oberfläche. Es ist nur Sache des Intellektes, das Eine oder das Andere zu bejahen. Wer so nach Gott fragt, sieht die Kluft nicht, vor der wir stehen.

Die Theologie ist nicht nur überflüssig, sie ist auch lebensfeindlich und gottfeindlich. Denn der wahre, der elementar geahnte Gott ist nichts, was ist oder was auch nicht sein kann. Schon der Zweifel, der in dieser Frage der Theologie zugrunde liegt, entfernt uns von der göttlichen Urkraft. Wir sind so tief im Göttlichen verankert, daß wir ohne die Ergriffenheit vor dieser „Tatsache" überhaupt nicht sein können. Die Theologie und aller Streit um die Frage „Gott" macht uns zu Atheisten. Die wirklichen Atheisten sind deshalb die Theologen, nicht diejenigen, die ursprünglich im Göttlichen leben und das Göttliche unmittelbar greifen, wie es Goethe erlebte. Man soll nur seine Augen schließen und in sich versinken; indem man sich von allem Endlichen und Unendlichen be-

freit, von aller Satanologie und Theologie, von allem, was uns an überkommene und auferlegte Vorstellungen, Phantasien, spekulative Denkgebilde und Gnadenzeichen gebunden hält: dann wird die Seele das Göttliche nicht in Furcht und Zittern und nicht in der Ferne alles Menschlichen ahnen.

XVI.

Der christliche Mensch fragt ewig.

Er kennt keinen Weg zu Gott oder er kann diesen Weg nicht selbst finden, solange er die Antwort nicht gehört hat. Das ist nicht nur nach der Erfüllung der Zeit so gewesen. Auch vor dem Gesetz, von Adam bis Moses, von dem Augenblick an, als der Tod bei einem Menschen angesetzt und durch alle Menschen hindurch gegangen ist, fragt der Mensch. Ob die Antwort kommt oder nicht, das ist nicht seine Sache, er muß und kann nur warten. Er kann nicht entscheiden, er ist das Geschöpf, das herausgefallen ist, und das in sich die Sünde trägt. Er kann warten, auch wenn die Weltzeit enden würde. In den Bereich, in den er gestürzt ist, kann das Licht der Gnade eindringen, aber es kann auch unnahbar fern bleiben. Er ist sich seines geschichtlichen Anfangs, seines Ungehorsams, seiner Empörungslust bewußt, er kann nie vergessen, daß durch ihn die Sünde in die Welt gekommen ist. Auch wenn er Gott, den Gestorbenen, bejaht, bleibt der Mensch in der Versündigung.

Darin äußert sich das Grundmotiv des Alten Testamentes, das durch das Evangelium des Nazareners zum

Vermächtnis für das Abendland wurde. Und darin steckt nicht nur die Übernahme der asiatischen Nichtigkeits-psychose durch die Verheißung, sondern auch unser Unheil durch alle Jahrhunderte. Nichts anderes wollte Paulus, der Bibel-Jude, als gerade die Vorstellung von der Sündhaftigkeit, auf die sich Jahves Reich stützte, mit der Idee der Erwartung verbinden. Deshalb ist Paulus der eigentliche Erneuerer des jüdischen Testamentes und der Schöpfer des neuen Bundes, der ebenso auf der heiligen Tyrannis Gottvaters beruht. Auch der Wanderapostel konnte den Menschen, den Gott stets in den Staub zurückstößt, das „dahinwelkende Gras", den „bloßen Hauch" und „Rauch", die „Made", den „Wurm", den „Schatten" nennen, wie sich die Propheten in ihren Büchern ausdrückten.

Die Angst bereitete den Weg des Christentums vor. Es ist das Grunderlebnis der Schwäche, des Fliehens vor dem Sein. Das Ende der Hoffnung auf sich selbst und auf das Leben. Unsere Angstempfindung liegt also nicht in irgendwelchen „psychologisch" zu untersuchenden, von der „Natur" des Menschen aus erklärbaren Affekten. Sie ist nicht wie das Gefühl des Ungehorsams, des Übermutes, des heldischen Sterbens, das tief in dem arteigenen, unverdorbenen, aus dem Mythos geborenen Menschen urverborgen liegt; es ist vielmehr etwas, was uns auferlegt, was von außen gekommen ist.

Unser Urschrecken ist asiatisch bedingt, er wurzelt in der Berührung mit den Gleichnissen der Patriarchen, auf die Paulus stolz war, in dem Gedanken des Nichtgeltens

und des Nichtseins. Diese Empfindung ist fremd und feindlich. Sie ist nicht arisch. Der Arier kennt die Angst nicht.

Die das Wesen auflösende, sakrale Angst entsteht, wenn der Mensch am Ende ist, an seinem eigenen Ende; wenn er nicht mehr selbstbewußt ist, und wenn er in der Leere versinkt. Wo das Leben stark empfunden wird, und wo keine Untergangsstimmungen vorhanden sind, kann es keine Angsterlebnisse aus der Ungewißheit der Entwicklung und aus der Beschränktheit des Möglichen geben. Wenn der Mensch schwankt oder gestürzt ist und den Weg zur Errettung sucht, erfaßt ihn dieses Gefühl der Bezwingung und Erniedrigung. Der Geist stirbt, wenn die Angst durchbricht, denn dann redet nicht mehr der Mensch, sondern der fremde Gott. Die Erwartung der Gnade ist das Drama der Angst, die Erlösung aus der Furcht vor der eigenen Existenzwidrigkeit. Vor dem Nichts herrscht nur das Zittern, die Furcht, daß Gott noch fern und daß unsere Schuld unvergebbar ist. Hier gibt es keine Möglichkeit zur Entscheidung, keine Bereitschaft zum selbständigen Auftreten, zum Streit und zum Sieg.

In dieser Überwältigung der Seele vor der Angst lebte das Judentum, der ahasverische Mensch, der heimatlose Paulus und alle, die ihm zuhörten. Alle Stämme des Orients, die von der Vorstellung des Messias befangen waren, schufen ihr Weltbild aus dem Erlebnis der Angst vor jenem Gott, der, wie Elias zu den Priestern des Baal sagte, nur deshalb der wahre Gott sei, weil er mit Feuer antworte. Aus derselben Quelle entspringen die rabbinische Dialektik, der hellenistische Pseudoplatonismus,

die Zukunftsvorstellungen der mittelmeerischen Küstenwelt der Diaspora, die Gethsemane-Landschaft und die spätere Entwicklung der Erbsündenreligion bis zu Luthers verhängnisvollem Satz: „Der Mensch ist determiniert zur Sünde.“

Die Angst beherrschte den vorderasiatischen Raum, und so stark war dieses Gefühl, daß selbst Völker, die in einem ganz anderen Bereich wurzelten, ihre rassischen Werte und ihren Götterglauben aufgeben mußten. Jene nordisch-germanischen und zu dem Bergskythentum des Südosten Europas gehörenden Stämme, die in diesem Raum erschienen, verschwanden wie Tropfen unter der Sonne der Zweistromländer, die keine heldische Weltschau duldeten und alles verschlangen, was sich eigengeschichtlich aus Wagemut und Trotz behaupten wollte. Die Rassenmischung, die sich in den Uferstädten des Morgenlandes vollzog, bedeutete die Preisgabe der tragischen Selbstbehauptung der bäuerlichen und kriegerischen Völker, die hier bald ihr Schwert sinken lassen mußten.

Es gibt keine andere Ursache, die diese gewaltige Auflösung des blutbedingten Lebensbildes zustande brachte, als das durchbrechende und alles erfassende Furchtgefühl. Darum herrschte hier nicht mehr ein Volk oder ein lebendiges, in dem eigenen Wesensbereich verankertes Reich, sondern ein übernationales Gesindel, das erste Weltbürgertum und Großstadtjudentum, das immer nur dann zum Angriff schreitet, wenn die völkisch und rassisch gegründeten Organismen zur Zersetzung getrieben werden. Daß in dem Orient keine Schicksalskulturen und Schick-

salslehren entstanden sind, ist nur durch die Tatsache zu erklären, daß die Angstpsychose zum Grunderlebnis der Überflüssigkeit und des Endes der Treue zu den überlieferten Blutsmächten wurde.

Aus diesem Erlebnis entstand der unbeschreibliche Haß gegen jede Art von Herrentum.

Auf die Unruhe der das Herannahen des Wunders erwartenden Orientmassen stützte sich die neue Erlösungslehre, und nur deshalb vermochte sie zur Weltreligion zu werden. Daß nur die Masse, das Amhaarez, die Stimme des Himmels vernehmen konnte, daran glaubte auch Jesus, und deshalb wandte er sich nicht an die Hüter des Gesetzes, die Chaberim, auch nicht an verwegene Menschen, die eine Heimat hatten und an die eigene Landschaft gebunden bleiben wollten. Vielmehr suchte er die Kleinen und Armen; er suchte den verlorenen Wüstenmenschen, der längst vom Schauplatz der Geschichte abgetreten war. Er knüpfte an den Instinkt der müden Unterschichten. In keinem Augenblick seines Lebens begegnete er dem souveränen Schicksalsmenschen. Wer sich an die Tradition des Ariertums, das als weltbildende Macht schon im Schwanken begriffen war, erinnern wollte, ging nicht mit, hörte oder verstand das Wort von dem heranbrechenden neuen Reich nicht. Seinem wirklichen Feind ist Jesus niemals und nirgends begegnet.

Der Aufruhr der Juden gegen ihn war in Wirklichkeit keine Auseinandersetzung mit dem wahren Feind. Der Weltfeind war nicht mehr da. Der Weg zum Siege war vorbereitet trotz der Peitsche der Henker. Die Antike

lag verdunkelt, die platonische Idee war untergegangen oder gänzlich umgedeutet. Auf den Hafenmärkten wimmelte der Pöbel der apokalyptischen Hoffnungen. Das ist jener Augenblick des hereingebrochenen Unheils für die Bewegung des Weltgeistes, in dem sich der letzte Abschied dieses Geistes von dem indoarischen Lebensgefühl vollzog. Daß die Führung der Geschichte nicht nur des triumphierenden Ostens von den verantwortungslosen und nur nach der Vorschrift, der Halacha, lebenden spätjüdischen Massen (die zu keinem Staat gehörten, sondern nur die Grundlage für den Bestand der Handelshegemonien der großen Städte, der kolonialen Siedlungen und der Stadtmagistrate bildeten) übernommen wurde, schien schon etwas Unabwendbares, eine Fügung Gottes zu sein, dessen Weg von Zion über Alexandria und das Meer der Mitte nach dem Westen, nach dem „anderen" Erdteil, vorgezeichnet zu sein schien. Die Massen überschwemmten die Städte, wo allein der neue Glaube vorbereitet werden konnte. Die Träger eines verzweifelt mit dem „Licht" kämpfenden Heidentums flohen und verbargen sich irgendwo in den Gebirgshöhen, wo noch etwas vom Bauerntum und von den Sagen des Feuers, der Sonne und der Erdmutter lebendig war.

Jesus erschien als Führer dieses Aufstandes der „Sünder und Zöllner", die ihm bereitwillig folgten, nicht nur, weil sein Wort den Himmel für alle öffnete und den Untergang des olympischen Weltstils verkündete, sondern auch, weil die Massen aus dem Haß gegen alle Ungleichheiten zum Aufmarsch bereit waren. Gerade darin drückt

sich das entscheidende Moment in der endgültigen Durchsetzung des neuen Glaubens aus, daß der von dem Gegensatz Heil-Unheil aufgewühlte Mensch überall durchdrang und den „Glauben“ verbreitete. Es war von nun an nicht mehr die Rede von dem, was wir heute mit den Worten kosmische Zugehörigkeit, Ehrfurcht vor dem Leib, Edelmut und Volksgeist, Bekenntnis zur Art, Freude an Gefahr bezeichnen.

Ohne Zweifel ging der Prediger und Prophet aus der Tetrarchie Galiläa des Herodes Antipas nicht ganz in der von ihm hervorgerufenen Aufstandsbewegung auf. Man kann bei ihm von einer Sehnsucht nach Zurückgezogenheit sprechen, von einer Größe der Vereinsamung und der Verzweiflung an der eigenen Sendung, die nur durch die Eroberung der Verlorenen erfüllt werden konnte. Im letzten Augenblick ist diese Verzweiflung erschütternd; die Einsicht, daß Jesus letzten Endes allein geblieben ist, und daß er selbst von seinem Gott verlassen wurde, ist vielleicht das Tiefste in seinem ganzen Leben.

Aber Jesus, der als Jude unter dem Gesetz geboren war, hat an die Orientseele geglaubt und sich auf ihren Grundtrieb zur Anarchisierung der natürlich und blutmäßig geprägten Werte berufen. Darum wollte er keinen Orden stiften, sondern eine Religion aller Menschen, die sich aus dem Reich des Vaters herausgefallen fühlten. Er verhieß das Glück der Gleichen, der Widerstandslosen im Wandel des Irdischen, zu denen er sich in seinem Preisgebet bekennt, und in denen er sich im Weltgericht wiedererkennt.

Sein Reich war wirklich von dieser Welt.

Paulus von Tarsus, sein größter Nachfolger, sprach niemals zu einem Volk. Wie sein Lehrer, wandte er sich ausschließlich an diejenigen, von denen Matthäus sagt, daß sie wie Schafe ohne Hirten geblieben waren, und die der ehemalige Zelttuchwerber am Schluß des ersten Kapitels des ersten Korintherbriefes die einzig Berufenen und Auserwählten nennt. Mit Wort und Bild, mit Affekt und der jerusalemischen Pose des Genies schuf Paulus die Form und den Stil der religiösen Versammlung, deren sichtbare Gestalt die Kirche wurde. Kein anderer in der damaligen Zeit hat größere Versammlungen einberufen, wo die Weltangst lebendig war.

Paulus wußte, daß allein die international aufgelösten Menschen die Macht der neuen Gehorsamslehre und ihr Prinzip durchsetzen können. Er kannte die Freuden der Menge, obwohl er die Seele des Einzelnen als „Glied am Leibe Christi" oder als „Miterbe Christi", als „Tempel des heiligen Geistes" preist. Die Eroberung und Zusammenfassung der großen Schar der „Unmündigen" von Galatien bis Korinth und von Golgatha bis Rom, der Metropole der Völkermischung, die „Gottesversammlung" war sein Ziel; der Einzelne geht in der „Bruderschaft" auf, er ist nur Mittel, nicht Zweck. Kein Wunder, daß sich Paulus an keinem Ort längere Zeit aufhielt.

Erfaßt von dem rastlosen Trieb seiner Rassegenossen und von dem Schrecken der „Entzweiung", wanderte er, verfolgt und gesteinigt, mit seinen bestaubten Sandalen durch das versinkende römische Weltreich. Er kannte fast

alle großen römischen Straßen, auf denen sich Ostgriechen und Römer, Juden und Afrikaner, Mazedonier und Thrazier begegneten. Dieser besessene Mensch mit dem „Engelsantlitz“ aus dem Stamme Benjamin, der sich mit Stolz den „Abrahamssamen“, den „Hebräer“, nannte, ist der wahre Organisator der christlichen Gemeinden, der das neue Gesetz, das Gesetz der Erwartung des Heils, festlegte. Er war an keine Synagoge, an keine Heimat gebunden, auch nicht an seine eigene Sprache, der er sich nur dann bediente, wenn er beweisen wollte, daß er wirklich Jude sei. In allen großen Sammelpunkten der damaligen Mittelmeerwelt hält er sich nur kurze Zeit auf und predigt aus dem Geiste der Septuaginta und des Rabbinertums.

Wir sehen ihn auf der via Appia von Troas kommen; über Zypern reist er nach Pisidien, Phrygien, nach Pamphylien, Sizilien, er ist in Kleinasien, in Thessalonich, beruft große Versammlungen ein, später reist er nach Thessalien, Athen, Korinth, Ephesus, Palästina (Jerusalem), Antiochien und Rom. Seine Wirkung ist groß, weil er die Seele der Massen kennt und sich mit ihnen gleich setzt; mit dem Schwachen wird er schwach, damit er ihn gewinne, wie er selbst bekennt: „Obwohl ich allen gegenüber frei bin, habe ich mich allen unterworfen, um die Mehrzahl zu gewinnen: den Juden habe ich mich dargestellt als einen Juden, damit ich die Juden gewinne; denen unter dem Gesetz, als ob ich auch unter dem Gesetz stände, obwohl ich keineswegs unter dem Gesetz stehe, damit ich die unter dem Gesetz gewinne; den Gesetzlosen,

als ob ich auch gesetzlos wäre, obwohl ich nicht frei bin von dem Gesetze Gottes, sondern dem Gesetze Christi unterworfen bin, damit ich die Gesetzlosen gewinne. Allen bin ich alles geworden."

Der von dem Lichterguß auf dem Wege nach Damaskus erfaßte, niedergestürzte und geblendete Jude kannte die Wirkung der einfachen, aber dialektisch geformten Rede, die Bedeutung des Gebärdenspiels, das prophetische Gleichnis der Anklage im Namen der Gotterwartenden und der schon Gotterfüllten.

Deshalb wurde sein Wort zum „göttlichen Logos". Dieses Wort wandte sich nicht nur an seine Stammesgenossen, zu denen er eigentlich gesandt war, sondern an alle; es war aus der Seele des aufgewühlten mittelmeerischen Menschentums gesprochen.

Dieses Wort war das Wort der Wüste. Von dort aus zog der neue Gott nach allen Seiten der Welt. Nicht vom Olymp also kam er, vom Reich der unsterblichen Jugend. Sein erster Tempel entstand in der Wüste; dort wurde auch das erste Priestertum gebildet und der erste Brandopferaltar errichtet. Moses, der Sohn des Amram und der Jochebed, empfing in der Wüste die ersten Anweisungen für die Errettung seines Volkes. Am ersten Rauchaltar, den Moses geweiht und dessen Priester er gesalbt hat, entflammte sich der sich bald gegen alles Fremde auflehnende Haß der Hebräer, für deren Heil Gott das Wasser des Nil blutig gemacht und dem Joseph die Herrschaft über die Ägypter verliehen hat.

Das erste Brandopfer, mit dessen Blut das Heiligtum

von allen Seiten besprengt wurde, war nicht nur ein Gebet für die Besänftigung und Verherrlichung des Wüstengottes. Das Schlachten der Stiere und Böcke wurde zum Sinnbild des Untergangs der Völker, die den Stamm der Leviten nicht besaßen und die Reinigung durch Opfer nicht kannten. Aus der Wüste entstand also die Religion und ihre Sinnzeichen der Demütigung und Überschattung der Welt.

Diese Religion schuf das galiläische Gesicht des Abendlandes. Paulus betrat den Weg, der von Moses vorbestimmt war. Denselben Weg betrat der abendländische Mensch, auf dem er sich bis heute befindet. Die ersten Feiern in der Wüste wurden zu Sakramenten und Liturgien. Aus dem Zorn und den Verheißungen am Sinai schuf das Abendland seine Hymnen der Furcht und der Gnade.

ABENDLÄNDISCHE SINFONIE

I.

„O Mensch, wer bist denn du, daß du Gott widersprichst?“ Das ist der Ruf aus der Not der radikalen Sündhaftigkeit, aus dem Zuendesein des Zeitlichen, aus dem Erlebnis der Sinnlosigkeit der Existenz überhaupt.

„Wer bist denn du“, rief Paulus; das ist der Gottesruf selbst.

Die Aufhebung der freien Bezogenheit zwischen Mensch und Gott als Grundlage der christlichen Heilsverkündigung, die Vernichtung des Rechtes des Widerspruchs schafft die Möglichkeit, das Existentielle in den Bereich der Gnade aufzunehmen, und es ist kein anderes Mittel, zu diesem Bereich zu gelangen und in ihm auszuruhen, denkbar, als die bedingungslose Selbstverleugnung und die Furchtbarkeit der eigenen Neutralisierung, als das Selbsterstarren im Anblick des Absoluten, das keine konkreten Beziehungen zur wirklichen Daseinswelt hat oder haben will. Wie auch die christliche Urthesis des Glaubens aufgefaßt und gedeutet werden mag, bleibt sie von dieser Auflösung des Widerspruchsverhältnisses und des existenzverneinenden Bewußtseins bedingt.

Denn es ist überhaupt keine Schöpfungsordnung mög-

lich, wenn die absolute Hierarchie dieser Ordnung (d. h., wenn das Gesetz der endlosen Entmächtigung des vor dem Weltgericht stehenden Menschen) des Seins in dem Bezirk der sich ewig behauptenden Endzeit und des Endverhängnisses nicht aufrecht erhalten wird. Aus dem Erschauern vor dieser Unaufhebbarkeit des Grundverhältnisses ist, wie schon angedeutet, die Vorstellung des Mittlertums, die Gestalt Christi als des Versöhners mit Gott geboren, jene Vorstellung der Absage an die Verselbständigung des Lebendigen, welche die paulinische Lehrverkündigung begründet und ihren abschließenden Ausdruck in der Theorie der Fleischwerdung des glorreichen deus absolutus, deus nudus, findet, der in seiner Nichtbezogenheit auf die Welt unnahbar und unschaubar bleibt. Das eigentliche Problem des Christentums bestand und besteht nur darin, diesen Verwirklichungsprozeß zu begründen, die Dialektik zwischen Mensch und Gott, zwischen Existenz und Gnade wieder in Bewegung zu setzen, damit also die geschichtliche Tragik des Abgesonderten und Gefallenen möglich gemacht würde.

Die metaphysische Konstituierung dieses Prozesses drückt das Ringen des christlichen Weltbewußtseins um seine Rechtfertigung und Durchleuchtung aus, denn auch der von der Erwartung an die Aufhebung des Niedrigkeitszustandes gefesselte Mensch kann nicht anders sein Dasein empfinden und sichern, als durch die Überwindung der Furchtbarkeit des erstarrten Zwiespaltes. Denn es gibt nichts Schwereres und Unerträglicheres auch für die gefallene Existenz, als sich selbst in dem Zustand der

Erbarmungslosigkeit zu befinden. Das ist der Fluch, der in den alle Autonomie und alle Schicksalhaftigkeit zertrümmernden Worten liegt: „O Mensch, wer bist denn du, daß du Gott widersprichst?" —

Hier setzte die Protesttheologie Martin Luthers ein, die Theologie der Entdämonisierung der Erstarrtheit und der Weltangst. Es ist der Versuch, den Gegensatz zwischen den beiden Polen aufzuheben, und zwar nicht nur um Gott zu rechtfertigen. Luthers Lehre ist nicht so sehr eine solche von der Herrlichkeit und Verborgenheit Gottes, als eine Verkündigung des Rechtes des Lebendigen, obwohl dies nicht ohne Beziehungen auf alttestamentliche Begriffe geschieht. Luthers Tat mündet jedenfalls in der Idee der Konkretisierung des letzten Urgrundes, in der Vermenschlichung des Logos, in der Überwindung des „bloßen Gottes" durch den in sein Gnadenwort gekleideten Gott als die Offenbarung des Heils und die Stiftung des wahrhaften und wirklichen Wortes in der Welt.

Auf diese Idee gehen alle seine Bestrebungen zurück; sie bedingt seine Unruhe und seine Wut, seine Revolution der Umgestaltung des Gottesverhältnisses zum Leben. Wie der Weg zu den Quellen des Seins aufzufassen und zu begründen ist, darauf kommt es für ihn an. Luther ringt um die Lösung dieser Frage unermüdlich durch Ausdrücke tiefster spekulativer Vorstellungen, er bewegt sich stets zwischen zwei Reichen, zwischen dem des alten Bundes, des verzehrenden Feuers, aus dem es kein Entrinnen zu geben scheint, und dem des besänftigten Zornes und der Erleuchtung durch die Menschwerdung des Un-

endlichen. Er hängt an dem Gott der Ferne und an dem Gott der Nähe, er kann sich von Hiob nicht trennen, der geschaffen ist, um als Sünder verfolgt und gequält zu werden, und der von dem im Wettersturm erscheinenden Jahve zunichte gemacht wird. Gleichzeitig aber verherrlicht er die Offenbarung, durch die erst die Religion zur menschlichen Angelegenheit wurde.

Deshalb findet sich bei ihm der Zug der Selbstzersetzung, des Dulders und des Beters, der nach der alttestamentlichen Prophetie Asche wie Brot essen muß, und von dem er wie Jeremia oder Hesekiel überwältigt und mit Unmut angefüllt wird. Er spricht mosaische Worte, die an die Schriften von der Herrlichkeit des vom Zion her „brüllenden" Gottes erinnern, wenn er sagt, daß, wenn der Mensch „recht an Gott gedenket, so erschrickt ihm das Herz im Leibe und liefe wohl zur Welt aus. Ja, sobald er Gott höret nennen, so wird er scheu und schüchtern", — oder wenn er die Rache als Offenbarung der Lebendigkeit Gottes auffaßt.

Wie alle seine Vorläufer und Lehrer der Erhabenheit des Schöpfers, konnte sich auch Luther nicht von der Magik des alttestamentlichen Zornbegriffes befreien und von der abstrakten Konstituierung des Weltseins in Abhängigkeit von der Macht der Sünde. Auch Luther begann mit der Bejahung des alogischen Existenzbewußtseins, und deshalb wiederholt er oft die alten Worte von der Furcht und dem Zittern, wenn der Mensch den unerforschlichen göttlichen Willen anbetet. Ursprünglich scheint Luther vom paulinischen Gedankenkreis ganz abhängig

und jeder Idee der Konkretisierung und Verzeitlichung des vorderasiatisch gedachten Urschöpfungsaktes fremd zu sein, denn sein Weltexistenzbegriff wurzelt im Anfang völlig in der alten Metaphysik des zersplitterten Seins und der Verfinsterung des Irdischen. Die Existenz erscheint bei ihm überhaupt als völlig ungerecht, und zwar schon von Anfang an, als die Spaltung der Einheit mit Gott und damit das Gesetz der Unvernünftigkeit und Blindheit hervorgerufen war. Die von Adam fortgesetzte Sünde verursachte die Ungerechtigkeit, die Geschichte der blinden, um ihre Daseinsberechtigung ringenden Seele, und daher sind alle Menschen nichts anderes als „Kinder des Zorns und der Ungnade", sie haben „ewige Strafe und Verdammnis verdient". In der Tat umfaßt dieser Grundgedanke der Tradition der Nichtigkeitstheologie die ganze religiöse Welt des noch nicht in die wahre Philosophie des Protestes und der Heilsoffenbarung eingetretenen Reformators, und er bezieht sich nicht nur auf die sündigen Menschen (die vor Gott nur zu „schweigen" und zu „zittern" haben), sondern auf die ganze Kreatürlichkeit; alles wird von Gott „verzehrt" und zu „Asche und Staub" gemacht, wie sich Luther in der „Auslegung etlicher Kapitel des fünften Buches Mosis" vom Jahre 1529 ausdrückt. Gott tritt als Wille zur Strafe auf, sein Sein zeugt nur von der Unentrinnbarkeit der Verankerung jedes Seinsgehaltes in der Sünde, und daher offenbart sich die göttliche Herrlichkeit nur als Feindschaft, als Widerwille allen Geschöpfen gegenüber.

Die Strafe, die unwiderruflich ist, ist das eigentliche

Wesen Gottes, sie bestimmt sein Schöpfungsverhältnis, und sie ist sein „unaussprechlicher" und „unwandelbarer" Ernst. Die Existenz steht deshalb beständig vor dem Gerichtsstuhl Gottes; sie ist angeklagt und beschuldigt, und sie sinkt ewig in die „Hölle", d. h. in Gottes Zorn. Anfänglich konnte Luther nur an das überlieferte Weltgerichtssymbol anknüpfen und Dinge wiederholen, die mit seinem eigentlichen Auftreten in der Geschichte des Glaubens, mit seinem Protest nichts zu tun haben. Bald sieht es so aus, als ob er die Verirrung des traditionellen Weltbewußtseins erkenne und die Schwelle zu suchen beginne, welche die alte Geschichte des Gottwirkens von der Verwirklichung des Schöpfungsaktes in menschlicher Gestalt und in dem historischen Schicksal des Abendlandes trennt, aber seine Spekulation ist an den fernen, unbekannten Gott gebunden. So weit geht die Erschütterung vor dem alttestamentlich geschauten Gott des verzehrenden Feuers und der Rache, daß Luther das Evangelium, den Anfang der Heilsgeschichte, als den Anfang der Schöpfung auffaßt, und daß das Gesetz in der Glorie der Kreuzigung aufzugehen scheint. Darin drückt sich die Zeitbedingtheit Luthers aus und seine Abhängigkeit von dem Propheten des unwandelbaren und allmächtigen Gottesreiches. Darin äußert sich noch einmal — und vielleicht zum letzten Male in einer so entscheidenden Weise — der Glaube an die Vision des morgenländischen Ahasvertums.

II.

Luthers eigentliche Tat liegt aber in dem Streben zur Überwindung des alttestamentlichen Existenzbegriffes und in der Neugewinnung der indogermanischen Gottesschau. Er ist der besessenste Mensch seines Jahrhunderts gerade deshalb gewesen, weil er mit Gott und dem Teufel um die Errichtung eines lebendigen, sich durch die Auflösung des altbiblischen Schöpfungsverhältnisses durchleuchtenden Glaubens an die Berechtigung der individuellen Existenz und ihrer Verwirklichung in der Zeit kämpft. Das ist der Akzent der lebenstreuen Deutung des Absoluten, der Akzent der Vergegenwärtigungsmetaphysik des Wortes, der Aufhebung des bloß Jenseitigen und Erschreckenden, des noch nicht geoffenbarten Gnadenzeichens. Luther erkannte die Grenzen des morgenländischen Bekenntnisses und die Abstraktheit des Bruchstückhaften, des Entzweiten, in der er die Tragödie des irrationalen Seins sah, und die er durch die Einbeziehung eines neuen Existenzbewußtseins in die Ganzheit der Weltschöpfung und ihre Verwirklichung zu überwinden versuchte. Das ist die Leidenschaft einer neuen und kämpferischen Theologie und der Ausdruck eines gewaltigen Ringens, welches das Abendland bei keinem anderen religiösen Menschen aufzuweisen hat.

Luthers Persönlichkeit ruht gerade in diesem Drang, das Evangelium als Grundlage der Heilsordnung und nicht als Folge der jüdischen Schöpfungssage zu deuten. Nicht also im alten Bund sucht er schließlich die Recht-

fertigung der geschichtlichen Welt, sondern im Evangelium, in dem in sein Gnadenwort gekleideten und nahe gewordenen Gott als deus involutus et incarnatus, filius incarnatus. Das heißt, daß Luther nicht Gott in Christus, sondern vielmehr Christus in Gott sucht, und daß er also seine Idee von Gott durch das Christentum und nicht umgekehrt durch das Kreuz und nicht durch den Schöpfungssinn des alten Bundes zu bestimmen strebte. Christus ist aber für ihn Gott, so wie er sich im „Fleische" geoffenbart hat, nicht also Gott, wie er „inwendig bei sich selbst bleibt" und die „Kreaturen beschaut"; Christus ist ein Mensch, ein „natürlicher Weibessohn", kein „Scheinmensch" oder „Gespenst". „Außer diesem Christo soll man keinen andern Willen Gottes suchen. Die ihren Gedanken nachhängen und spekulieren von Gott und seinem Willen ohne Christo, dieselben verlieren Gott ganz und gar." Und weiter: „Derhalben unterstehe sich Niemand zu Gott zu kommen, denn durch diese Brücke".

Nur durch diese Brücke, durch die Weltgegenwärtigkeit des Gnadenwortes, durch die Erfüllung des Urspruches von der Fleischwerdung der abstrakten, jenseits liegenden und noch vorhandenen Weltpotenz, die Luther mit verschiedenen Bestimmungen zu beschreiben sucht, wobei er an die Ergebnislosigkeit seiner und aller anderen Reflexionen über die noch nicht in der Welt aufgetretene und dadurch substantiell, d. h. zeiterfüllt gewordene Gottesmacht mahnt, kann die Erlösungstat vollzogen werden. Dieser Gedanke, daß nur Christus die Welt mit dem Himmel verbinden kann, ist das entscheidende Mo-

ment in der Lehre Luthers von der Umkehrung der Richtung des neu aufgebrochenen Glaubensbewußtseins, das also nicht mehr imstande zu sein scheint, unmittelbar mit Gott zu verkehren, wie es im Alten Testament geschieht. Das Evangelium ist die ursprüngliche Grundlage der Menschengeschichte und die Kraft der Vereinigung des Seins mit dem Nichtsein, des Lebens mit dem Lichte. Luthers Streben nach Ergründung der letzten Möglichkeiten für die Aufhebung des inner- und außerweltlichen Widerspruchs durch die Bejahung der Gestalt des Mittlers, der Vergöttlichung des Menschlichen und der Vermenschlichung Gottes kennt keine Ruhe. Er verliert sich in unerhört tiefe Einfälle, wandert in bis dahin verschlossenen Bereichen des Denkens, wird von Blitz und Donner überfallen, bis er endlich das große Wort ausspricht, mit dem er alles andere begründen und verkündigen will: „Das Wort ward Fleisch".

Christus ist der Urbeginn; mit Christus endet die Geschichte des Zornes und die Krisis der Menschheit. Mit ihm beginnt die Periode des triumphierenden Wortes. Nicht die Schöpfungstat, nicht der „urkundliche" Prophetensinn bedingt die Offenbarung, sondern diese ist die einzige Quelle, die Vor- und Nachwelt der Menschheit. Die Passion des Weltgeistes endet und erfüllt sich durch den Sieg des Kreuzes. Nicht der verborgene Gott, der „Gott bloß und abgesondert von Christo", sondern die Selbstmitteilung dieses Gottes an die Welt, — das ist die wahre, die „evangelische" Erkenntnis, die in „unserem Garten" nicht „wächst", und wovon unsere Vernunft

„nicht einen Tropfen weiß". Das bedeutet nichts anderes als Zurückführung des Gnadenbewußtseins allein auf die christliche Heilsgeschichte und eine Begrenzung dieser Geschichte durch die Begrenzung des göttlichen Seins selbst, d. h. durch seine Offenbarung in der tragischen Verwirklichung des Daseins, im lebendigen Reich des Menschen. Schon zeigt sich hier Luthers Absicht: er will Gott in dem mit der Welt versöhnten Gott, in dem erscheinenden und redenden, mitleidenden und schicksalsbedingten Gott wiederfinden.

Das ist der Sinn seines Evangeliums, seiner Umwandlung der überlieferten Orientreligion, die er in Verbindung mit der Dialektik des existentiellen Weltbegriffs zu bringen sich entschließt. Und darum bleibt Luther nicht bei der Vorstellung der „Brücke" stehen, er will nicht nur den Mittler verheißen, nicht nur die Möglichkeit der Vergegenwärtigung des Gnadenwillens zeigen, sondern er strebt auch danach, die Erlösungsidee nur von der Tatsache und dem Mysterium der Verwirklichung, der Fleischwerdung des Wortes aus zu bestimmen. Christus ist schließlich nicht nur Brücke, nicht nur der Weg zur Verheißung und zur Erkenntnis der unerreichbaren Substanz des Schöpfers, der „eisernen Mauer", wie Luther den verborgenen Gott nennt. Die Idee des Mittlers ist nicht nur dazu da, um diesen Weg möglich zu machen, um die erstarrte Polarität zwischen Gott und Mensch zu vernichten, sondern sie ist da, um überhaupt den Glauben möglich zu machen.

Denn es gibt letzten Endes keine Gottesmitteilung und

keine Fleischwerdung überhaupt, sondern es gibt nur einen einzigen Gott, nur eine einzige Fülle des Seienden, nur eine göttliche Wirklichkeit, die nicht geworden ist, und die sich nicht verwirklicht hat, um den Menschen an den Sündenfall und seine Niederlage zu erinnern.

Der Weg zu Gott geht nicht zu Gott, er geht von Christus aus und endet in Christus; d. h., daß der Sohn kein Sohn mehr, sondern vielmehr die Wirklichkeit Gottes ist, der nie unwirklich gewesen ist, und der sich überhaupt nie erfüllt, nie offenbart hat. Christus überwindet das Endsymbol des Gesetzes. Mit ihm und in ihm allein vollzieht sich der wahre Schöpfungsplan, er ist der Wille und die Gnade Gottes, der als solcher ein Neugott, eben ein Christus als Mensch, als Zeitleben, als Seele des Ewigen, als das Endbild des Endlosen, als der Atem der Jahrtausende da ist. Christus ist nicht gesandt, die Menschheit zu retten, sondern er ist das ewig Errettende, die Voraussetzung und die Erfüllung der Rettung, die sich ununterbrochen verzeitlichende Botschaft des heiligen Geistes, der als solcher vor der Errettung, in der Errettung und nach der Errettung lebt und wirkt. Er ist der Ursprung und die Vollendung selbst, das Geoffenbarte und das sich Offenbarende, nicht das Gesetz, sondern das Wort selbst, das erst das Gesetz begründet.

Darum wendet sich Luther gegen die Versuche, Gott in Christus und nicht Christus in Gott, das Zeitliche im Allzeitlichen und nicht das Allzeitliche im Zeitlichen, den Urbeginn in der Gestalt des Wortgewordenen und nicht das Wortgewordene in dem Urbeginn, in dem Sinn der

Schöpfung und des Weltgerichts zu suchen. Letzten Endes gibt es für ihn keine Lehre von Gott, abgesondert vom verwirklichten Gott, „wie man bisher in den Hohen Schulen spekuliert und gespielt hat". —

So deute ich Luthers erschütternden Einfall, seinen geheimen Trieb zur Wahrheitswerdung des fremden religiösen Gottesbildes. Es ist das Jauchzen der aufgewachten seinsnahen Seele, die sich an ihren verschütteten und lebendigen Ursprung erinnert. Das ist ein ganz anders aufgerichteter Drang zum Absoluten, den keine frühere Theologie kannte, und der nur bei Meister Eckart zum ersten Male die Kraft eines mystischen Welterlebnisses gewinnt.

Das letzte Ergebnis dieser neuen Auffassung sollte zum Durchbruch in die gesamte überkommene Jenseitslehre des Orients werden. Das Ziel, das Luther dadurch aus dem Instinkt seiner noch unscholastischen und dogmatisch ungehemmten Persönlichkeit zu erreichen sucht, ist in der Tat nicht die Erkenntnis Gottes, der als solcher überhaupt unerkennbar bleibt, sondern die Idee der Seinswerdung des Geistes an Stelle des asiatischen Zusammenbruchs der Existenzwelt und der Geschichte zu setzen. Das Christuserlebnis ist hier Ausdruck einer gewaltigen, unerhörten Unternehmung, die in die ursprüngliche Linie des europäischen Seinsbewußtseins eingeordnet ist, und die mit dem Versuch, die Wirklichkeitsordnung des Logos und damit die Daseinsgestaltung des Fernen und Überweltlichen zu begründen, abschließt. Es ist der Weg, der also nicht von Gott zu der Welt geht, sondern umgekehrt. Das Bewußtsein des wahrhaften Weltsinnes beginnt mit

dem Offenbarwerden, mit der Erfüllung in der Gegenwärtigkeit des Seins selbst; von der Existenz, nicht vom Logos aus führt die Sehnsucht zum Göttlichen. Als Gott ist Christus Mensch und als Mensch ist er wahrhafter Gott.

Immer wieder betont Luther, daß der Weg nicht von oben, von der abstrakten Einheit, die als solche, abgesondert von der Existenz des wirklichen Urgrundes, nichts Wahres ist, sondern von unten beginnen muß. Deshalb sieht er in den Versuchen, Gott in seiner alttestamentlichen Unwirklichkeit zu erkennen, etwas Verhängnisvolles. „Wirst du es aber umkehren und von Gott anheben ... so wirst du alsbald den Hals brechen und vom Himmel herabgestürzt werden, wie des Luzifers Fall gewesen ist. Denn das heißt oben anheben und das Dach bauen, ehe du den Grund gelegt hast ... Die Philosophie ... und die weltweisen Leute haben wollen oben anheben, da sind sie zu Narren worden. Man muß unten anheben und darnach hinaufkommen." Denn Christus ist vor allem Mensch, dann Gott. „Der Sohn Gottes hat nicht wollen im Himmel gesehen und gefunden werden, und deswegen ist er vom Himmel auf dieses Niedrige herabgestiegen und ist zu uns in unser Fleisch gekommen."

Nicht also von Gott, sondern von Christus aus ist der wahre Glaube zu begründen, und zwar nicht, weil Gott unerfaßbar ist, sondern weil nur Christus das verwirklichte Sinnbild der Göttlichkeit und die Göttlichkeit selbst ist. Luther gibt dadurch den morgenländischen Glaubenssinn auf und sucht Gott nicht mehr außerhalb der Wirklichkeit des Existentiellen.

Das ist ein völlig neuer Gedanke, ein Durchbruch in der Geschichte der alten Mythologie, denn dadurch gewinnt das Individuelle und Menschliche zum ersten Male in der Entwicklung des abendländischen Glaubens eine grundlegende Bedeutung, die nicht nur den Protest gegen die Verdunkelung des Absoluten und seine Seinsfremdheit, sondern auch den gegen die lebenswidrige Formung der geistigen Wirklichkeit zum Ausdruck bringt.

Nicht Gott, sondern der Mensch ist das Entscheidende. Die Christologie ist ohne den Begriff des Menschen undenkbar. Das ist das eigentliche revolutionäre Moment in der Lehre Luthers, die Betonung des zeitgebundenen Seins, obwohl es im Lichte des Ewigen ruht. Wenn Christus die Menschlichkeit entzogen würde, so wären wir verloren, behauptet Luther; Christus gehört uns dann „gar nicht an, und haben uns seiner nicht zu freuen". Und weiter bekennt er, daß Christus nicht wie ein Gespenst gelebt und gewirkt hat, sondern er hat unter den Leuten gewohnt, „Augen und Ohren, Mund, Nase, Brust, Bauch, Hände und Füße, wie ich und du gehabt"; „Milch gesogen, die Mutter hat sein gepfleget, wie eines andern Kindes." Das ist keine Theorie der „Person", der Humanitas Christi, wie sie in der Auslegung der Psalmen und in dem „Sakramentsstreit" oder in dem Brief an Spalatin vom Jahre 1519 zum Ausdruck zu kommen scheint; es ist die Verlebendigung des religiösen Bewußtseins, der metaphysischen Gebundenheit. „Person" bedeutet hier nichts Spekulativ-Theologisches. Dieses Wort drückt bei Luther die existentielle Bindung aus, und zwar eine Bin-

dung an die lebendige Welt, in der wir stehen. „Person" ist mehr Menschliches als Göttliches; es ist ein Protest gegen den theologischen Rationalismus, Ausdruck des tragischen Kampfes um Ergründung der abendländisch-germanischen Frömmigkeit, die „Leiter", wie selbst Luther sagt, durch die wir zum Ewigen hinaufsteigen oder von der wir herabfallen „in aller Teufel Namen". „Person" bedeutet nicht nur Mensch oder nur Menschwerdung, sie ist kein Akt, kein Wunder und kein Ergebnis eines Wunders; vielmehr ist sie ein Gleichnis der Mitte, in der sich Zeit und Allzeit begegnen und ineinandergehen. Die „Person" tritt an Stelle Gottes, die Sehnsucht an Stelle der Abstraktion, die Möglichkeit an Stelle des Unmöglichen, die konkrete Fülle an Stelle der spekulativen Armut. Die Idee der „Person" gibt dem Lebendigen göttlichen Sinn, sie befreit es von der überlieferten Auffassung, als ob es etwas Zufälliges und Nichtseiendes sei, und macht somit das Leben zur Grundlage der göttlichen Erfüllung. „Person" ist schließlich fleischgewordener Gott, der nur dann Gott ist, wenn er Fleisch geworden ist. Darum sagt Luther: „Gott ohne Fleisch ist nichts nütze", oder: „Wie tiefer wir Christum bringen können ins Fleisch, je besser ist es." —

Freilich ist auch diese Auffassung Luthers nicht frei von theologischen Überlieferungen, obwohl er sich gegen die patristische und scholastische Christologie wendet und gleichzeitig Kirchenlehrer wie Bonaventura, Bernhard und Ambrosius, die „die Menschwerdung Christi sehr lieb gehabt", rühmt. Auch in dieser Hinsicht haftet er an

Überkommenem. Christus ist wohl ein „natürlicher" Mensch, aber dieser Mensch kennt keine Sünde. Der Begriff der Sündlosigkeit Christi verbindet Luthers Theologie mit dem alttestamentlichen Vorstellungskreis. Christus ist „ganz rein, unschuldig, heilig". In ihm ist keine Sünde, er ist „voll heiligen Geistes"; er ist der „Mensch ohne Sünde", „der Herr über der Sünde". Er besitzt eine vorsündliche Natur, und hier nämlich beginnt das System der Daseinswerdung Gottes zu schwanken.

Wie ein Verrat an der abendländischen Mission und an der Weltschau lebendiger Prägung klingen seine Worte: „Verflucht sei, wie gesagt wird, daß Christus Fleisch aus Fleisch geboren sei ... Er ist zwar von Natur Marienkind, aber hat doch ein geistlich Fleisch ... darinnen der heilige Geist wohnet und sein Fleisch gar durchgeistet hat." Die Sündhaftigkeit im Göttlichen, das Dämonisch-Menschliche, konnte Luther nicht bejahen. Hier stoßen wir an jene apokalyptische Grenze, an die Luthers Denken immer wieder stieß, wenn er seine Metaphysik des neuen Glaubens unabhängig von der Idee der vorevangelischen Weltergründung zu Ende zu führen suchte. Es ist die Grenze seines Zweifels an der Autonomie des Gottentkleidetseins, an der Natürlichkeit des seinsgebundenen Bewußtseins des Göttlichen, des verwirklichten Wortes, und gleichzeitig die Grenze seiner Anerkennung des absoluten außerweltlichen Gottes.

Dieser innere Kampf kommt nicht zum Abschluß. Die letzte Entscheidung hat Luther nicht getroffen.

III.

Und er konnte diese umwälzende Entscheidung nicht treffen. Nicht nur, weil er von seiner Zeit und der Tradition des Abendlandes abhängig war, sondern weil er an diejenigen Grundsätze des überkommenen Glaubens wieder anknüpfte, die nicht imstande sind, die Wirklichkeit des Geistes zu begründen. Luther hat sich in vieler Hinsicht von der Starrheit des mittelmeerisch-vorderasiatischen Denkens befreit, und ohne Zweifel ahnte er den Weg, der zur Erschließung und Gestaltwerdung des Göttlichen, des werdenden, aus dem Chaos entstehenden und sich durch sich selbst verklärenden Gottes führt, aber wir sehen ihn immer wieder um einen letzten Entschluß ringen, der ihn in Verbindung mit dem Werden des europäischen Bewußtseins bringen konnte. Indem er versucht, seine Begriffe aus dem Bereiche des Theologischen zu nehmen und den Prozeß der Fleischwerdung, der Konstituierung der Mitte, des aufgelösten Widerspruchs zu überwinden, vermag er nicht die Richtung zu finden, die zur Organisation des menschlichen Willens ohne die Metatheorie der christlichen Heilsordnung führt, und nicht zufällig schreibt er am Ende seines Ringens um die Vollendung seines Bekenntnisses dieses alttestamentliche Sinnbild: „Du bist mein Sohn."

Christus ist und kann nur ein Sohn sein, wenn man ihn wirklich als göttliche Kraft im Zusammenhang mit der Lehre der religiösen Tradition, mit dem Glauben an den Gott überhaupt bringt, unabhängig davon, ob dieser

Gott in sich und an sich ist, oder ob er sich der Welt mitteilen läßt, und unabhängig davon, ob diese Mitteilung einmalig ist oder endlos wiederkehrt. Schon die Tatsache der Mitteilung und des Vermittlers ruft unzählige neue Fragen hervor, denen Luther nicht entgehen konnte, und deshalb sucht er unermüdlich, den Gedanken des Gottmenschentums einwandfrei zu sichern. Er sieht, daß der Mittler nicht ohne Gott, den Unentfliehbaren, gedacht werden kann, wenn man sich nicht nur auf das Erlebnis des Urgrundes verlassen will.

Das räsonierende Denken, die Theologie, ist etwas Satanisches. Dieses Denken gibt dem Glauben keine Ruhe, es führt immer wieder zu neuen magischen Kreisen, zu Vorstellungen, die das bereits Gewonnene überwinden und den Menschen vor eine neu aufgebrochene Leere, vor die Paradoxie der Vollendung, vor das immer Bruchstückhafte stellt. Denn Christus ist Mensch, aber wenn er ein Mensch ist, muß er sündhaft sein.

Hier beginnt die Wende des Luthertums, die theologische Verarmung und Trübung seiner deutsch-germanischen Ahnungen, die Absage an die Schicksalsidee des wahren europäischen Geistes. Hier kommt wieder Paulus zu Wort, und der alte Bund verschlingt das Evangelium, die Mission der Überwindung des Jehovismus geht in der Welt Israels auf. Um überhaupt die göttliche Natur des Erlösers zu rechtfertigen, bedient sich Luther selbstverständlich der Vorstellung der Sündlosigkeit; Christus wird dadurch paulinisiert. Das Menschliche wird nur künstliches Konstruktionsmoment. Christi Werke müssen

daher als Zeugen von Gott dem Vater betrachtet werden. Deshalb erscheint Christus nicht mehr als Mensch.

Das ist Luthers Untreue gegen sich selbst, die logisch folgen mußte, denn der Gottmensch kann überhaupt nicht als vergöttlichter Mensch, als Leibwerdung des Ewigen gedeutet werden, wenn man das Christentum als Lehre und als Ethos nicht preisgeben will. Der Mensch, der einer Jungfrau zu Bethlehem geboren und gleichzeitig vom Gott-Vater in Ewigkeit entstanden ist, diesen Gedanken will Luther zur metaphysischen Grundlage seines Evangeliums machen, weil er selbst den großen Widerspruch seiner Auffassung der Gottesidee, die sich in einer Person, in dem wahren Gott, und gleichzeitig in einem Menschen verkörpern soll, sieht. Er selbst ist von der Wunderlichkeit seiner Behauptung erfaßt, und deshalb ruft er: „Das sind wunderliche Reden! Ja freilich, wunderlich." Ihm ist klar, daß gerade in der Begründung dieser Synthese, die er nicht anders als nur im theologisch-dogmatischen Sinne, ohne umstürzende Leidenschaft auffaßt, der heikelste Punkt seiner Bestrebungen liegt und liegen muß, deren letztes Ziel darin bestand, Christus als „wahren natürlichen Gott und Mensch" zu verkündigen. Luthers unaufgehobener Widerspruch bleibt also bestehen: die Unnatürlichkeit und Seinsfremdheit der Synthese von Gott und Mensch, die er das „Hauptwerk aller Wunderwerke" nennt, ist die Grenze seiner Theologie des Protestes.

Christus bleibt der „wunderliche Mensch", er wird nicht zum Sinnbild des schöpferischen Geistes, durch das

allein die unterbrochene Schicksalsbewegung des abendländischen Menschen wieder aufgenommen werden konnte, sondern zu einem „Artikel“, der als ein „trefflicher, hoher Artikel in der Christenheit“ bleiben soll.

IV.

So vollendet sich die Lehre Luthers von der göttlichen Verklärung der Welt nicht in einer Durchsetzung des urschöpferischen Aktes der Fleischwerdung, die der Reformator vor allem gesucht und an die er mit seiner ganzen Inbrunst geglaubt hat. Vielmehr bekommt dieser gewaltige Versuch der Weltverklärung seinen letzten theoretischen Sinn im Zusammenhang mit der Zornmetaphysik Israels, mit dem Symbol zwischen Adam und Christus, das Luther begeistert hat, überhaupt ein Prediger und Künder zu sein. Nur in Augenblicken besinnt er sich erschütternd auf die lebensbildende Kraft der Offenbarung, auf das Geheimnis der Gestaltungsgeschichte des Geistes, was seine Theologie in eine Lehre von dem schöpferischen Werden des Lebendigen zu verwandeln scheint.

Aber dieses Moment des Durchbruchs bleibt eben nur ein Moment und wird nicht zur Grundlage der Reformation des germanischen und europäischen Menschen. Luther kreist um die visionäre Einheit der „Person“, um das natürliche Ursprungswesen des Mittlers und Versöhners vor Gott. Er beruft sich auf die Tatsache der irdischen Geburt, auf das sichtbare und menschliche Antlitz des in sich wortgefaßten Gottes, aber diese Einheit

bleibt schließlich auch für ihn selbst ein wunderliches Ding. Das Evangelisch-Jerusalemische bricht zusammen, es gibt sein geschichtliches Recht und seine Bedeutung für die konkrete Sinnwerdung des Jenseitigen auf, um jener Idee wieder und endgültig Platz zu machen, die nicht nur seine religiöse Welt durchdrungen hat: es ist die Idee des Israel, die Unaufhörlichkeit des Alten Testaments in allen Epochen der Zeit, die Einheit des eingeborenen Sohnes Gottes mit dem Vater, dessen Ebenbild sein eigentliches Urbild ist, der Zusammenhang von Prophetie und Apostolismus, von Gesetz und Verheißung, von Schöpfer und Erlöser.

Damit konkretisiert Luther den Logos nicht, sondern er vereinsamt ihn vielmehr, um dadurch die Existenzordnung in Abhängigkeit von dem übernatürlichen Ansich Gottes zu setzen, der „allen Engeln und Menschen unbekannt“ ist. Die Geschichte kann sich darum nicht selbstmächtig entfalten, sie steht immer in Verbindung mit der „überschwenglichen“ Weisheit und Allmacht Gottes, mit seinem „Rühmen“, „Richten“ und „Rächen“, und eben deshalb kann von einer selbständigen Geistesgeschichte, von einer Schöpfung des freien Menschen nicht gesprochen werden.

Die Welt ist überhaupt ohne diesen „ungewissen“, „schrecklichen“, „trostlosen“ Gott nicht zu denken, es besteht kein Augenblick der Zeit ohne seinen Willen, obwohl er sich in Wahrheit nicht offenbart, denn seine Offenbarung ist eigentlich sein unendliches Ansich, sein unendliches Selbstsein und sein unendliches Gespräch mit sich selbst. Immer verläßt sich und entfernt sich Gott von

sich selbst, um wirklich zu werden. Die Offenbarung ist im Grunde eine überflüssige Vorstellung, da Gott immer bei sich und in sich ist („inwendig bei sich selbst bleibt" und die „Kreaturen beschaut", wie sich Luther in seiner Auslegung der Genesis ausdrückt), und da er niemals aufhört, das zu sein, was er an sich ist. „Wo er aufhöret, da kann nichts bestehen; denn er hat die Welt nicht also geschaffen wie ein Zimmermann ein Haus bauet und darnach davongeht, läßt es stehen, wie es steht; sondern bleibet dabei und erhält Alles, wie er es gemacht hat, sonst würde es weder stehen, noch bleiben können."

Dadurch bestätigt Luther die Grundthese unserer Auffassung der christlichen Idee und ihres Ursprungs. Durch die Verneinung des selbständigen Bereiches des Evangelischen, des Gedankens des aus sich selbst sich verwirklichenden Geistes setzt er die Tradition jener mittelmeerischen Erlösungslehre fort, aus der der christliche Glaube entstanden ist, und die nicht nur die metaphysische Verankerung des Individuellen in der Scheinordnung des semitischen Allheils, sondern auch fast alle Geistesformen des Abendlandes bedingt hat. Luthers Protest wird zum Kompromiß, wenn man den Ausdruck dieses Protestes nicht nur in der Auflehnung gegen die Romkirche und dem öffentlichen Verbrennen der päpstlichen Bannandrohungsbulle sieht, sondern wenn man ihn vor allem als Protest gegen die Ausschaltung der Autonomie der Existenzwelt in ihrem Verhältnis zum letzten Urgrund auffaßt. Wir sollen Christus in der Schrift finden, „sonst ist Alles nichts und vergebens", sagt Luther

und wiederholt diesen Gedanken immer wieder, wenn er behauptet, daß niemand zum Vater kommen könne, „ohne durch Christum" („Derowegen gedenke Niemand an Gott ohne den Mittler"), oder daß wir allein durch Christus und in seinem Namen tun müssen, was wir „mit Gott handeln wollen". Dadurch vernichtet er den Ruhm seines wahren „Ketzertums", die aus der Tiefe seiner gewaltigen Seele entsprungenen Gedanken von der Göttlichkeit des Lebendigen, dessen Gleichnis der „natürliche Weibessohn" werden sollte.

Darin steckt Luthers Verhängnis, das Verhängnis des Protestantismus und des Christentums überhaupt. Wie auch die theologische Umdeutung des religiösen Welterlebnisses durch die protestantische Lehre aufgefaßt werden mag, bleibt sie an die Überlieferung des vorderasiatischen Seelentums gebunden, und daher kann man auch bei Luther von einer metaphysischen Angst und Erniedrigung sprechen, die überhaupt das christliche Erleben der Ganzheit des Seins und seines Gesetzes kennzeichnet.

Auch Luther fühlte Furcht und Zittern vor der Erhabenheit des pharisäischen Gottes. Auch dieser titanische Mensch war von der Nichtigkeitspsychose des Morgenlandes befangen. Er glaubte an das Lebendige, war jedoch nicht imstande, sich von dem Schreckensbild des Fernen vollständig zu befreien und sich an die Mächte des ursprünglichen Wesens, an die Art des arischen Geistes zu erinnern, um den Weg zur Wiedergeburt der Abendwelt aus dem Bewußtsein der Schicksalsgestaltung dieses verdunkelten Erdteils vorzuzeichnen.

V.

Ich versuche hier kurz, die Metaphysik der protestantischen Weltkonstruktion zu deuten, nicht, um Luthers gewaltiges Fragment ausführlich darzustellen, sondern nur, um an diesem geschichtlichen Beispiel zu zeigen, wie selbst die urwüchsigste Seinshaltung gegenüber der Gottesfrage in dem christlichen Abendland zu keiner Wendung führen konnte. Auch Luthers Versuch blieb eben ein Versuch, die Sehnsucht eines neuen Menschen, vom Christentum aus die Dialektik des Schicksals zu rechtfertigen. Luthers Versagen ist gerade der erste Beweis der Unmöglichkeit des Heraustretens aus dem Kreis der artfremden Gnadenmagik, die also sogar die nordisch begründete religiöse Revolution des Protestes gegen die Beherrschung des lebensnahen Menschen durch das Bekenntnis zur Weltschuld und zur paulinischen Nichtigkeitsvorstellung in ihren Fesseln gehalten hat. Denn am Ende aller Erkenntnisse steht der furchtbare Satz: „Wer bist denn du, Mensch, daß du Gott widersprichst!“ Am Ende aller Tragik steht wieder der Anfang dieser Tragik, am Ende der Zeit kehrt der erste Augenblick dieser Zeit, kehrt das entzaubernde Bewußtsein wieder, daß es niemals imstande sein wird, Gott widersprechen zu dürfen. „O, verstummen sollst du vor Gott wie eine Lilie und der Vogel“ (Kierkegaard).

Der Zusammenbruch der abendländischen Existenz offenbart sich nirgends so klar wie in Luthers Unternehmen, aus dem germanischen Lebensgefühl das Evan-

gelium umzudeuten oder es zur Autonomie der religiösen Wahrheit, unabhängig von dem Gesetz der Materie und der Sünde, zu erheben. Luther ist deshalb der Gipfel der historischen Entwicklung, die im vorderasiatischen Raum angesetzt hat, und der Gipfel der christlichen Herrschaft. Durch ihn widerlegt sich das Evangelium durch sich selbst. Gott triumphiert und Christus wird zur bloßen Stufe oder nur zum Mittel der Verkündigung Israels. Auch diesmal — und zwar in entscheidendster Form — bewies Israel, daß es über die Welt und die Völker gesiegt hat.

In der Tat handelt es sich hier nicht nur um religiöse Dinge; nicht nur um das Problem des richtigen oder unrichtigen Glaubens, um die Religion als die letzte Sicherung des menschlichen Daseins. Vielmehr handelt es sich um die Totalität des Lebens als solches, um jene schöpferische Wesensfülle, für deren Erschließung und Versinnbildlichung der abendländische Geist immer gekämpft hat, um endlich wieder an den Urbeginn und die Gestaltung des Eigengeschichtlichen anknüpfen zu können. Nichts anderes wiederholt sich in der ganzen Entwicklung unseres Erdteils, als dieser Streit um die Wiedergewinnung des verlorenen Zusammenhangs des Geistes mit seinem Grund, mit seiner kosmischen Quelle.

Deshalb kann man sogar in den Epochen der schrankenlosen Herrschaft des Christentums und des „heilig“ ergriffenen Massenmenschen feststellen, wie dieses Ringen immer in Erscheinung tritt, und zwar in der Form des Ketzertums, der Naturphilosophie oder des sinnlichen Rausches, der Bauernbewegung, der Ethik des gesunden

Verstandes oder in der Romantik, in der atomistischen Verendlichung und Verflachung des Geistes, in der Verherrlichung des Chaotischen und Dionysischen. Besonders in der Philosophie äußert sich dieser Drang ganz deutlich, und man kann sagen, daß das Denken seit dem Ausgang des Mittelalters und vor allem, seit Luther kein tieferes Problem kennt als das der Begründung der zerbrochenen Lebensganzheit in der Einheit von Idee und Wirklichkeit, von Sinn und Sein, von Geist und Natur, von Vernunft und Erfahrung. Es ist die Geschichte eines nie endenden Gesprächs zwischen dem alten und dem werdenden Gott.

Und wenn man von einer Verzweiflung und von einem Heroismus in der Geschichte Europas sprechen kann, so offenbart sich das in diesem Kampf der von Wahnbildern befangenen Seele, der nicht nur ein Kampf des spekulativen Denkens um Errichtung von Synthesen und Systemen ist, sondern der gleichzeitig wie ein Sturm über das Dasein des Menschen braust und nicht nur seine übersinnlichen Erlebnisse, sondern auch seine sittlichen und politischen Formungen bestimmt. Es kann überhaupt von keiner anderen Leidensgeschichte der abendländischen Seele gesprochen werden, als nur von einer solchen der Versuche, die auferlegte Ordnung der Begriffe, die in einem fremdrassischen und fremdgöttlichen Bereich wurzeln, aufzulösen, damit das Leben und die Wahrheit wieder einmal frei werden.

Gerade darin steckt der Sinn dieser Leidensgeschichte des Abendlandes, daß es bis jetzt nichts anderes zu verwirklichen sucht als die Freiheit, als dieses heiligste und

tiefste Wort, das die menschliche Sprache kennt, und das deshalb heilig ist, weil es den ganzen Inhalt, die ganze Begeisterung, die ganze Besessenheit des Kampfes um Errettung von der Urschuld der Existenz zum Ausdruck bringt. Das Pathos des Prometheischen des Abendlandes liegt darin, daß es stets zur Erreichung dieses letzten Zieles gestrebt hat, und wir können uns unsere gesamte Kultur nur als ein Ringen denken um unsere eigene Verklärung, und zwar nicht vom Morgenlande, sondern von dem Ursprungserlebnis und der Erinnerung an den verdunkelten Zauber des Seins her. Unsere Weltanschauung ist im Grunde von diesem Ziel bedingt, unabhängig davon, wie und wo es erreicht wird. Deshalb gleicht Europas Geschichte einer unwiderstehlichen Angriffswelle gegen die Irrtümer des Glaubens und des Dogmas auf allen Gebieten der geistigen Entscheidungen, und deshalb befindet sich unser Kontinent seit der neuen Zeitrechnung ununterbrochen in einem Zustand der latenten Revolution. Welthistorisch gesehen, wird man in einem Jahrhundert das Abendland als die Wiege des Verneinungsprinzips und unsere wahre Philosophie, unsere Musik und Politik als Ausdruck des stets sich nach Wiedergeburt und Selbstbehauptung sehnenden Geistes auffassen.

Die eigentliche Welthandlung des abendländischen Menschen drückt sich in nichts anderem in einer so urwüchsigen Weise aus, wie in der Leidenschaft zur Verneinung. Darum beruht die Vorstellung der Strukturordnung dieses Menschen hauptsächlich auf dieser Leidenschaft, auf dem „Schmerz der Verneinung“, wie sich Hegel

in der Einleitung zu seiner „Phänomenologie" ausdrückt. Kein anderer Gedanke ist in Europa so tief gedeutet und mit solcher Freude zu begründen versucht worden, wie das verneinende Moment in der Bewegung des Geschichtlichen, und es ist nicht einseitig, wenn man behauptet, daß gerade die Antithesis die Grundform des europäischen Denkens darstellt.

Es kann auch nicht anders sein; denn seit der neuen, christlichen Zeitrechnung befindet sich dieses Denken aus der dumpfen Ahnung der verlorenen Herrlichkeit der blut- und wesensbedingten Willensgestaltung im Abwehrkampf. Die Idee der Verneinung ist nicht nur etwas Theoretisches, das den Prozeß des Denkens überhaupt möglich machen soll, sondern sie wurzelt tief in der tragischen Einsicht der Verwandlung des Weltbildes und der gesamten Organisation der Freiheit. Nur von diesem Standpunkt aus kann die revolutionäre Freude des abendländischen Denkens verstanden werden, insofern es sich um die Läuterung der eigenen elementaren Lebensmächte handelt. Das ist die Ursache, warum keine andere Kultur die Lust an dem verneinenden Moment in diesem Ausmaße kennt wie die Kultur unseres Erdteils, die sich immer als eine Spätkultur empfunden hat, weil sie aus der Erschütterung des Endbewußtseins, aus der Androhung des Untergangs des ewig jugendlichen Ariertums entstanden ist.

Daß wir stets in der Notwendigkeit der Verneinung stecken, darin drückt sich die Krisis der zwei Jahrtausende langen Geschichte Europas aus. Wir stecken in der

Krisis, in der Illusion einer endlosen Berufung. Daß wir Christen geworden sind, das ist einmal unser Verhängnis, und es ist der Grund für unsere unermüdliche Auflehnungsarbeit. Unsere bleibende Kultur ist aus dem Zweifel, aus der Kritik, aus der Not der Seele und des Geistes geboren. Diese Kultur kann nicht versöhnt und vollendet werden, solange wir uns im Zustande der Befangenheit und Überfremdung befinden. Und deshalb gibt es nirgends so viel persönliches und metaphysisches Leid, nirgends so viel Zusammenbrüche wie in der Geschichte des Abendlandes, das sich alles erkämpfen muß, um überhaupt bestehen zu können. Das ist die Unruhe und der Fluch unseres Wandels. Nicht also das Morgenländische, sondern das Nächtliche und sich Sehnende kennzeichnet den Werdegang des abendländischen Lebens. Selbst die Idee Gottes muß durch endloses Ringen erobert werden. Keine andere Symbolik des Höchsten und Letzten ist dem bisherigen europäischen Bewußtsein so eigen und so erschütternd für seine Einordnung in die gesamte Einheit des Seins, wie die Idee des aus dem Abgrund entstehenden und sich vollendenden Gottes, der gleich wieder in jedem Augenblick seines Verwirklichungsprozesses in den Abgrund stürzt. Vielleicht ist das stets bruchstückhaft Bleibende der wahre Ausdruck des christlich geformten Abendlandes, dessen Erkenntnis und Entwicklung in der Vorstellung der Selbstbewußtwerdung, d. h. der Harmonie von Endlichem und Unendlichem, von Sinnlichkeit und Form, von Verneinung und Bejahung mündet.

VI.

Daher erscheint die Geschichte als ein Schicksalsdrama, an das bis jetzt keine Kulturphilosophie aus dem Bewußtsein der Not, der tiefsten Not, ganzheitsfremd und bruchstückfroh bestehen zu müssen, gedacht hat. Es gibt keine andere Deutung dieser Geschichte des Strebens nach Ausgleichung, nach Verwandlung des bloß Ebenbildlichen in das Urbildliche, nach Beruhigung in der Einheit des aufgehobenen Weltwiderspruchs als diese. Denn nur aus der Ergriffenheit, zerspaltet und verdunkelt zu sein, kann der Wandel des Abendländischen erklärt werden, ein Wandel, der immer wieder von dem Drang nach Ergründung des Zerbrochenen und Entheiligten bedingt ist. Die Systematisierungsversuche des geschichtlichen Lebens entspringen im Grunde genommen dieser Verzweiflung, ohne Eigenmächtigkeit geblieben zu sein, dieser Not der Welt, die ihren Ursprung nicht nur geschichtlich in der Vorstellung der Nichtigkeit und der Verdammnis hat. Darum strebt das abendländische Denken beständig, jenen Rhythmus wiederzufinden, der die Materie und das Licht, das Fleisch und das Wort, das Leben und das Gericht nicht nur in einen abstrakt gedachten Einklang bringt, sondern der diese Gegensätze als wirkliche Einheit auffaßt, und zwar nicht vom Logos, von der „Idee“, von dem Gottesreich her, sondern von dem sich in der Zeit behauptenden Sein. Aus der Ergriffenheit der Not, in dem Widerspruch der Welt stecken zu müssen, ist all das entstanden, was den Weg zu diesem Sein zu bahnen

suchte, und obwohl auch alle Versuche in dieser Richtung scheitern mußten, bleiben sie ein heroisches Unternehmen, den abendländischen Menschen zu retten, indem er mit dem Gesetz des Kosmos wieder verbunden wird.

Gerade aus diesem Versuch ist die „abstrakte" Wissenschaft geboren, die Europa überhaupt kennt und die in ihrer Weltentrücktheit den lebendigen Seinsprozeß erkennt und rechtfertigt. Es ist die „Logik" Hegels, die im Zusammenhang mit Luthers Theologie des Protestes steht, denn auch sie sucht, und zwar in einer monumentalen Weise, die Fleischwerdung und die absolute Gegenwärtigkeit Gottes zu begründen, indem sie sich des erschreckendsten Mechanismus des Denkens bedient, der überhaupt möglich ist, um ihr Ziel zu erreichen. Auch Hegels Logik, diese tiefste Seins- und Werdensdeutung aus der überwältigenden Ahnung der Krisis des Geistes — entspringt nicht nur theoretischen Gründen. Vielmehr entspringt sie demselben unbewußten Instinkt für die Eigengesetzlichkeit des lebendigen Daseins und seine Wiedervereinigung mit dem Gesetz des Zeitlosen, für die Konkretheit und den Anspruch des Sinnlichen, des Bildes des primitiv-orgiastischen Gefühls für Geschichte und Schicksal, der alle anderen elementaren Weltdeutungen bedingt.

Deshalb ist diese Logik etwas mehr als eine bloße Wissenschaft von den Formen und dem Prozeß des Denkens. Man kann überhaupt bei allen verwandten Denkern von demselben Instinkt sprechen, von jener Sehnsucht zur Ergründung der Ganzheit des Seienden in seinen Ver-

wirklichungen, die in der Tat keinem bewußt war, und die eigentlich als etwas „Unwissenschaftliches" und „Sentimentales" mißachtet und verneint wurde. In jedem Versuch, das Drama des Abendlandes zu schreiben, schlummert dieser lebendige Trieb; es ist die Freude der Wiederbesinnung. Das kann man die Stimme des Blutes nennen oder den Weckruf des Genius, den die arische Rasse in sich trägt, und der immer wieder zu rufen beginnt, wenn er sich bedroht weiß. Aus diesem Urtrieb ist das System Hegels entstanden, obwohl es nur wie ein Schema des Intellektes erscheint, in dem keine Spur von dem zu finden ist, was wir Leben, Zeit, Zufälligkeit nennen.

Um sein Ziel zu erreichen, nämlich das Recht der Lebendigkeit in die Sphäre der wahren Denk- und Seinsbestimmungen einzufügen, bedient sich Hegel eines ganz neugearteten und sich durch Widersprüche entfaltenden Denkens. Es ist dies das spekulative oder synthetische Denken, dessen Prinzip sich ohne Zweifel auch in der „Kantischen Kritik der Urteilskraft" und im System der „regulativen Prinzipien" findet, von denen das dritte Prinzip (nämlich das „transzendentale Ideal") die synthetische Einheit vom „kosmischen" und „psychologischen Ideal" darstellt.

Aber bei Hegel ist dieses Denken kein bloß methodologischer Grund, wie er bei Fichte in der Darstellung der Struktur der Entwicklung des Bewußtseins nach seiner ersten Selbstsetzung in den drei Stufen der „Wissenschaftslehre" blieb. Bei Hegel ist das Prinzip des spekulativen Denkens, des sich dialektisch verklärenden Logos,

am tiefsten gefaßt, und zwar hat das menschliche Denken zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie durch diese seine Durchleuchtung gezeigt, welche schöpferischen Mächte es in sich birgt. Es birgt in sich nicht nur die Bewegung seines eigenen Willens, denkend zu sein, sondern es will Nicht-Denken und Nicht-Logos werden; nur bei dem Begrifflichen kann es nicht bleiben, deshalb sucht es sich im Überbegrifflichen und Nichtbegrifflichen zu verneinen, zu zerstören; es ist nicht nur Reflexion, sondern auch Erleben, nicht nur Philosophie, sondern auch Wirklichkeit. Der spekulative Logos herrscht im Reiche der Klarheit, aber beständig dürstet er danach, im Unsagbaren, im endlosen Dunklen zu verstummen und sich in seinem eigenen Nichtwissen als das höchste Bei-Sich-Selber-Sein zu erleben. Darum nennt ihn Hegel in der „Enzyklopädie" (§ 214) „ewiges Schaffen", „ewiges Leben", „ewiger Geist".

So ist der Logos der Ausdruck und der Sinn. Gleichzeitig ist er aber unendliches Schweigen. Er redet und vernichtet dadurch das Rationale, aber in demselben Augenblick stürzt er ins Leben. In all dem bleibt der Logos eine Stufe des sich selbst entwickelnden Denkens, das nicht abstrakt sein will, auch nicht eine bloße Antithese der Abstraktheit, sondern über diese Zweiheit hinausgehend und gleich dem Aristotelischen „Proton", der „Form aller Formen", sich als das höchst gereinigte, das absolute Leben darstellen will.

Kein Begriff wird bei Hegel verständlich, wenn nicht in das Geheimnis dieses metaphysischen Denkens ein-

gedrungen wird, wenn nicht erst begriffen wird, daß dies Denken keine formale, keine verstandesmäßige Tätigkeit ist. So wie es Hegel faßt, ist es kein Prinzip überhaupt, sondern ein lebendiger Rhythmus, der nicht nur im Kopfe des Menschen vorgeht; es ist im Wesen der Dinge verborgen; ja, es ist sogar das Ding selbst. Zwischen ihm und dem Dinge gibt es keinen Zwiespalt, seine Bewegung ist Bewegung der Dinge, mit einem Wort — das Logische ist immer das Ontische. Das spekulative Denken denkt nur sich selbst, aber es denkt zugleich nicht nur sich selbst, sondern verläßt sich, geht aus sich heraus, um dasjenige zu denken, welches seinen Inhalt gibt. Nur dadurch wird es wahrhaftes Denken. Deshalb bleibt es nie in seiner eigenen Sphäre eingeschlossen. Es geht in das Gebiet des Individuellen und Wirklichen über, und so wird es zu seinem eigenen Gegensatz, wird zu dem, was es nicht ist.

In dieser ewigen Unruhe, in diesem In-Sich-Selber-Sein und Aus-Sich-Selber-Heraustreten befindet sich das spekulativ-zwiespältige und zugleich einheitliche, versöhnende Denken: es verneint sich selbst in seinem Anderssein, und das tut es, weil es sich selbst behalten und behaupten will, weil es nicht nacktes, nicht bloß allgemeines, bloß identisches Denken zu sein strebt. Es will also nicht nur Form, nicht nur analysierendes, rationales, sondern gleichzeitig will es auch inhaltsvolles, synthetisches Denken werden. Analytik und Synthetik, Reflexion und Erleben vereinigt es beständig in sich. Jede Stufe seines Prozesses wird mit der ihr gegensätzlichen verbun-

den, und in dieser Gegensätzlichkeit verschwindet es, um sich dadurch wiederzufinden. Das „Besondere" ist kraft dieses Denkens zugleich „Allgemeines", die „Substanz" ist „Subjekt", das „Vernünftige" ist zugleich das „Wirkliche".

Das spekulative Denken zerstört sich, aber dadurch kehrt es immer in sich wieder, und jede neue Zerstörung macht es reicher, bestimmter und mächtiger. Es widerspricht sich immer, und nur in seinem eigenen Widerspruch denkt das Denken. Es gibt überhaupt kein Denken, welches nur thetisch wäre, das heißt, welches sich selbst nicht entgegensteht, welches sich also nicht selber vernichtet, denn erst in seinem inneren Selbstwiderspruch ist das Denken vollkommen und wahr. Und da es auch das Sein in sich einschließt und sich von ihm nicht unterscheidet, kann man sagen, daß es nichts gibt, was nicht widerspruchsvoll wäre. Selbst das Göttliche lebt durch seinen ewigen Widerspruch. Das Absolute ist sich selbst entgegengesetzt. Gott stirbt und wird. Gott ist himmlisches und höllisches Leben.

In seiner Logik, der Wissenschaft von der Verwirklichung des Abstrakten und seiner Durchdringung mit dem Konkreten, der ganzen und vollen Lebendigkeit, sagt Hegel alles, was er überhaupt zu sagen berufen war, um nicht nur eine neue Theorie zu begründen, sondern um sich gegen alle Lehren zu wenden, die auf dem Kult der unbeschränkten Macht des Verstandesmenschen, des ungeschichtlichen und halben Menschen und des Rationalismus beruhen. Hegel bekämpft deshalb mit den Mit-

teln des philosophischen Bewußtseins alle möglichen Voraussetzungen des Verstandes, so wie sie sich im griechischen Ontologismus, bei den Scholastikern, bei Descartes und Leibniz finden. Er will das Dogma enthüllen, als ob nur die allgemeinen Begriffe die Erkenntnis bedingten; daher ist seine Kritik besonders gegen den Kantischen formalen Subjektivismus ungewöhnlich scharf, so wie sie sich in der Rezension von Jakobis Schriften in den „Heidelberger Jahrbüchern“ (1813), in seinen kritischen Studien in dem Jenenser „Philosophischen Journal“ und in der Einleitung zur „Enzyklopädie“ entwickelt. Dabei will Hegel nicht nur dem Verstand recht geben, sondern er will gleichzeitig zeigen, daß der Verstand nur als Unverstand verständlich ist, denn ohne seine Verwirklichung, ohne seine Vernichtung im Bereich des Wirklichen, des „Verschiedenen“ ist er kein Verstand. Der Logos ist logisch, wenn er nichtlogisch ist — das ist die ganze Aufgabe des Hegelschen spekulativen Denkens, die er schon auf den ersten Seiten seiner Wissenschaft der Logik entwickelt, wo der Prozeß der Phänomenologie vom Begriff des bedingten Wissens bis zum Organismus der Formen dieses Wissens fortgesetzt wird.

Vor allem setzt sich Hegel mit der subjektivistischen Verstandeslogik auseinander, deren Ziel in der „breiten Untersuchung“ und im „strengen Beweisen“ der formalen Regeln alles Denkens besteht. Worin die Bedeutung dieser logischen Lehre von der formalen Struktur des bloßen Denkens steckt — mit dieser Frage will sich Hegel gar nicht beschäftigen, denn wie kann vom Erkennen dort

gesprochen werden, wo der Verstand nur mit sich selbst zu tun hat. Hegel sieht nun seine Aufgabe darin, eine neue Logik zu begründen; er will der Wissenschaft vom Logos die verlorene Würde wieder erobern, sie aus der untergeordneten Lage befreien, in der sie sich befand, und dadurch den Glauben an die Macht des Denkens erneuern. Er lehnt zuerst die Meinung ab, daß die Logik von allem Inhalt absehe und die Tätigkeit des Denkens in keiner Beziehung zu reinem realen Korrelat stehe, daß „dies Denken die bloße Form einer Erkenntnis ausmache... und daß die Materie anderswoher gegeben sein müsse". Es ist notwendig, behauptet er, die Logik in einem tieferen Sinne zu erfassen; sie darf nicht nur eine Disziplin von den allgemeinen apriorischen Regeln des Denkens sein. Selbst die Wirklichkeit zwingt zu ihrer „totalen Umgestaltung", das will auch die Religion, der Staat und die Sittlichkeit. Ihre Methode soll eine solche sein, die sie zur wahren und vollen Logik gestalten könnte, weil die Methode, welche sie jetzt hat, die Methode keiner logischen, sondern einer empirischen Wissenschaft ist. Hegel sieht, daß die gründliche Veränderung des philosophischen Bewußtseins seit fünfundzwanzig Jahren, daß alle Formen, in welchen sich das Selbstbewußtsein des Geistes dieser Zeit verkörpert hat, keinen bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung der Wissenschaft der Logik ausgeübt haben.

Darum findet er seine Aufgabe darin, einen neuen Begriff der Logik zu schaffen, er will zeigen, daß die Natur selbst es ist, die sich in philosophischem Erkennen be-

wegt, daß es die eigene Reflexion des Inhalts ist, welche gleichzeitig seine Bestimmung setzt und erzeugt. Jene logische Subjektivität, aus der die „reine Logik“ die Formen des Denkprozesses ableitet, und die im Mittelpunkt dieser Verstandeslogik steckt, ist für Hegel nichts anderes als eine leere Formel, die mit einem Inhalt erfüllt werden muß; es muß, mit anderen Worten, der Widerspruch zwischen dem Subjektiv-Selbständigen oder Allgemeinen und Objektiv-Selbständigen oder Empirischen überwunden werden, damit sie nicht nur eine abstrakte Theorie sei, die keinen Zusammenhang mit dem metaphysischen Wesen der Dinge aufweist. Hegel will die Logik zur absoluten Wissenschaft erheben, sie nicht nur als eine Theorie des formalen Gebrauchs des Begriffs, sondern auch als eine solche der Identität dieses Begriffs mit seinem Dasein begründen. Dadurch will er nachweisen, daß das Denken nicht nur Denken des Denkens ist, sondern daß es zugleich auch Denken seines eigenen Inhalts ist. So erscheint die Hegelsche Logik in vollem Gegensatz zur Kantischen Zweiheit zwischen den objektiven Formen des Erfahrungsobjektes und den subjektivlogischen Formen, und daher ist sie Metaphysik oder Philosophie vom Wesen der Dinge. Auf diese Weise erneuert Hegel die Metaphysik, ohne welche, wie er sagt, ein Volk wie ein Tempel ist, in dem das Allerheiligste fehlt.

Diese Logik liegt unendlich fern von der Logik des kritischen Formalismus gerade durch die Aufhebung der Gegensätzlichkeit zwischen dem Gebiet der subjektiv-

konstitutiven Formalität und der Objektivität der Inhalte. In dieser Beziehung ist die neue Logik Hegels der synthetische Ausdruck der ganzen philosophischen Bewegung nach Kant, sie ist die Pyramide, in der sich die Ideen aller Denker in bezug auf die logische und ontische oder die onto-logische Einheit des Bewußtseins sammeln und einordnen. Darum ist sie in Wahrheit der höchste Gipfel in der Entwicklung des abendländischen Denkens, seine erste und letzte Überwindung und Verwirklichung auf eine Weise, die ihresgleichen nicht hat.

Die Hegelsche Logik ist also nicht nur Logik, sondern auch eine Anti-Logik, was bedeuten will, daß sie das System des Gedankens und des Objektes ist, welches sie zugleich als Subjektobjekt und als Objektsubjekt enthält. Das will besagen, daß sie die wirkliche und besondere Welt in sich einschließt, die Welt in ihrer Wirklichkeit und Fülle, und zwar nicht nur als wirkliche, sondern gleichsam als überwirkliche Welt, nicht nur als Sein, sondern auch als Logos, der Dasein hat, so wie auch das Dasein Logos ist und deshalb gedacht und gewußt werden kann; das will noch besagen, daß die Hegelsche Logik die Wissenschaft der Philosophie ist, aber zugleich die Philosophie selbst. Sie ist nicht nur ein Teil der allumfassenden philosophischen Wissenschaft, sondern diese Wissenschaft selbst. In ihr ist das Moment des „Idealen" ein Moment des „Realen", weil sie jeden Dualismus zwischen „Formen des Denkens" und „Formen des Seins", zwischen Analytik und Synthetik leugnet. Daher ist sie Logik, aber in demselben Sinne ist sie auch Nicht-Logik oder

Meta-Logik, d. h., das Rationale ist in ihr irrational, der Verstand ist überverständig geworden. Hiermit ist im vollen Sinne die spekulative Methode Hegels ausgesprochen, seine Behauptung von dem widerspruchsvollen Charakter alles dessen, was ist und was gedacht wird, von der Selbstentgegensetzung des Bewußtseins überhaupt.

Das Logische hat nichts Gemeinsames mit den pragmatischen und fiktionalistischen Logostheorien, die es als einen Aspekt des scheinbaren und verräumlichten Lebens auffassen, als ein „Symbol" oder als ein Erinnerungszeichen. Durch seine tiefere Bestimmung des Logischen erneuert Hegel die aristotelische Logik, die ebenso eine verwirklichte Logik ist, weil auch sie auf dem inneren Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Wissen, zwischen Wahrnehmung und Gedanken beruht, und weil auch in ihr der Begriff immer als dasjenige erscheint, was das Wesen der Dinge ausmacht und zugleich ihre wahrhafte Bestimmung ist. Hegel selbst wußte, was für einen historischen Wert seine Logik besitzt, die er siebenmal bearbeitet hat, und die er — nach seinem eigenen Worte — noch siebzigmal bearbeiten wollte, um den letzten und vollkommenen Ausdruck dessen zu geben, was er vom Begriff oder vom Denken zu sagen habe.

Hegel teilt seine Logik auf Grund der allgemeinen Einteilung der Philosophie ein, die im Wesen des Denkens wurzelt. Dieses Denken drückt eine dreifache Tätigkeit aus: die Tätigkeit in sich und für sich zu sein, sich selbst entgegenzusetzen und in dieser Selbstentgegensetzung bei sich selbst zu sein. Darum zerfällt die „Enzy-

klopädie der philosophischen Wissenschaften" in drei Teile: 1. Logik als Wissenschaft der Idee in sich und für sich, 2. Naturphilosophie als Wissenschaft der Idee in ihrer Verneinung und 3. Philosophie des Geistes als Wissenschaft der Idee, die in sich zurückgekehrt ist. Und nun zerfällt die Logik in die „objektive Logik" oder in die „Lehre vom Sein", über die Hegel sagt, daß sie der Kantischen transzendentalen Logik entspricht und an die Stelle der ehemaligen Metaphysik eintritt, und in die „subjektive Logik" oder „Lehre vom Begriff". Richtiger aber besteht die Logik aus den folgenden drei Teilen: 1. Logik des Seins, 2. Logik des Wesens und 3. Logik des Begriffs. Die objektive Logik bestimmt Hegel noch als Wissenschaft vom Sein oder Wesen und daher als die genetische Auslegung des Begriffs. An einer anderen Stelle (Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, III 49, 51; V 6; VI 161) nennt Hegel den dritten Teil der Logik die „Lehre vom Begriff und von der Idee". Diese Logik des Begriffs zerfällt ihrerseits in drei Teile: 1. Wissenschaft vom Begriff in seiner Unmittelbarkeit (der Begriff als solcher), 2. Wissenschaft vom Begriff in seiner Reflexion oder Vermittlung (der Begriff in Beziehung auf seine Objektivität) und 3. Wissenschaft vom Begriff in seiner Rückkehr in sich (der Begriff als realer oder objektiver Begriff). In dieser letzten Einteilung ist die ganze Hegelsche Auffassung vom Begriff dargelegt. Die Unmittelbarkeit des Begriffs bezeichnet Hegel noch als „Abstraktheit" oder „Formalität", seine Reflexion oder Vermittlung bedeutet die Über-

windung seiner ersten abstrakten Bestimmung, und seine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit oder mit seiner eigenen Objektivität, und die Rückkehr des Begriffs in sich drückt seine Wahrhaftigkeit oder sein Selbstbewußtsein aus.

Durch alle diese Phasen wird die Bewegung des Begriffs dargestellt, der Übergang aus der unmittelbar-formellen Gegebenheit zu den anderen Gebieten seiner Erscheinung in der Natur und im Geist. Die Logik nimmt ihren Ausgang von der Lehre vom Sein, geht zum Wesen über als die „Wahrheit des Seins" und kommt schließlich zur Betrachtung des Begriffs als dem Grundthema der subjektiven Logik.

Aber die Lehre vom Begriff steht im Mittelpunkt der ganzen metaphysischen Logik, sie ist ihr wirklicher Anfang und ihr Ende. Die Lehre vom Sein und Wesen bildet nur die Einleitung zu seiner Dialektik. Warum fängt sie dann nicht mit dem Begriff an, sondern mit dem Sein? Diese Frage beantwortet Hegel selbst in dem Sinne, daß, wenn die Logik mit dem Begriff ihren ersten Schritt getan hätte, dann die Frage nach der Struktur des Wesens und Seins entstehen würde, die Momente der Bewegung des Begriffs sind und deren Einheit er selbst ist. Der Begriff ist der „absolute Grund", er ist das dritte Gebilde zwischen dem Sein und dem Wesen. Er ist ihre Wahrheit, ihre „Identität", in der sie verschwunden sind und die sie enthält. Hegel selbst faßt den Begriff als den einzigen Gegenstand der Philosophie auf. Diese interessiert sich nicht für die „nackte Identität" (d. h. das Wider-

spruchslose und Indifferente) und für die „nackte Absolutheit“ (d. h. die bloße Geltung der Verstandesformen), sondern nur für die „konkrete Einheit“.

Der systematische Prozeß der Philosophie wurzelt im dialektischen Organismus des Begriffs, und dieser Prozeß drückt sich darin aus, daß sich allein in ihm der Begriff bestimmen, seine eigene Bestimmung selbst überwinden und durch diese Überwindung eine reichere und reinere Bestimmung erlangen kann. Dies geschieht unaufhörlich bis zu dem Augenblick, wo der Begriff seine tiefste und konkreteste Bestimmtheit und Versöhnung erreicht, wo er also zum absoluten Geiste wird. Man muß Hegel bis zu den verborgensten Fibern seines Denkens folgen, um zu verstehen, daß seine Philosophie in Wirklichkeit nichts anderes ist als eine Philosophie des Begriffs, daß sein Begriff sein ganzes System offenbart. Die Theorie des Seins und des Wesens sind einführende Untersuchungen, die notwendig für die Verarbeitung und Festlegung derjenigen unzerstörbaren Grundsteine sind, auf welche Hegel seine Wissenschaft vom Begriff als die Wissenschaft von der Welt aufbaut.

Hegel gibt dem Begriff eine solche Bedeutung, die kein Denker vor ihm geahnt hat, in ihm will er den ganzen Gehalt des philosophischen Denkens einschließen und rechtfertigen. Er will den Begriff zu seiner wahrhaften Höhe erheben und ihn heiligen, indem er ihn vor der Verachtung rettet, mit der man ihn als etwas Unbewegliches und Totes ansah. In der Verstandeslogik, wie sie von der Kantischen Philosophie gelehrt wird, ist der Be-

griff nichts anderes als eine „Form des Denkens", eine „allgemeine Vorstellung", und diese untergeordnete Auffassung ist nach Hegel der Grund, auf den sich die von seiten der „Empfindung" und des „Herzens" so oft wiederholte Behauptung bezieht, daß die Begriffe als solche etwas Leeres und Abstraktes seien. In der Tat, behauptet er, verhält es sich gerade umgekehrt, weil der Begriff kein bloßes Denkgebilde ist, sondern das „Prinzip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete. Daß dem so ist, dies hat sich als Resultat der ganzen bisherigen Logik ergeben und braucht deshalb nicht erst hier bewiesen zu werden" (Werke, VI 315). Ohne Zweifel kann man den Begriff als eine „Form" auffassen, diese Form aber ist nicht wie in der kritischen Philosophie nur ein inhaltsleeres Schema des subjektiven Denkens; sie ist eine „schöpferische Form", welche die ganze Fülle des Inhalts in sich einschließt. Man kann auch von „Formen des Begriffs" sprechen, aber diese Formen sind keine leeren „Behälter von Vorstellungen", sondern der „lebendige Geist des Wirklichen" (Enzyklopädie, § 162). Daraus sieht man, wie ganz neu die Hegelsche Rechtfertigung des Begriffs ist. Von dieser Auffassung des Begriffs ausgehend, führt er seinen Kampf gegen die Kantische Objektivität des Denkens.

Hegel bricht mit den überkommenen Begriffstheorien, nach denen der Begriff durch eine abstrahierende Tätigkeit gebildet wird, d. h. durch einen Prozeß, in dem sich die gemeinsamen Merkmale der einzelnen Gegenstände herausheben und verbinden. Er bricht nicht deshalb mit

ihnen, weil, um ein Vorstellungsobjekt in seine verschiedenen Merkmale zu zerlegen, vor allem solche Urteile notwendig sind, deren Prädikate allgemeine Vorstellungen sind (woraus verständlich wird, daß der Begriff auf eine andere Weise gebildet werden muß) — sondern gerade deshalb, weil in dieser Auffassung des Begriffs die falsche Gleichsetzung der wahren Allgemeinheit mit der Summe der gemeinsamen Merkmale steckt. Er bricht mit diesen Theorien auch deshalb, weil sie „Bildung" der Begriffe lehren, wie z. B. die Kantische Logik, für welche das „Vergleichen" der Vorstellungen miteinander, die „Reflexion" oder die „Besinnung", wie das Bewußtsein verschiedene Vorstellungen enthalten kann, und endlich die „Abstraktion" die wichtigste Voraussetzung für die Möglichkeit jeder einzelnen Begriffsbildung ist (Kant, Werke, herausgeg. von Rosenkranz, III S. 273). Der Begriff ist kein „natürliches psychologisches Gebilde", keine „allgemeine Vorstellung", die sich durch ihre Unwandelbarkeit und Bestimmtheit unterscheidet, wie auch durch die Starrheit und Allgemeingültigkeit ihrer sprachlichen Bedeutung; er ist auch kein Mittel zur Fixierung unserer sinnlichen Vorstellungen, wie er in vielen Theorien dargestellt wird.

Warum aber ist der Begriff schöpferisch, und was veranlaßt ihn, sich zu bewegen? Was ist der Sinn dieser Bewegung? Diese Frage beantworten, heißt, die dialektische Natur des Begriffs ersichtlich machen, die Hegel einmal als „Spiel" bezeichnet (Enzyklopädie, § 161). Die Bewegung des Begriffs ist durch seinen ursprünglichen, allerersten subjektiven Zustand bedingt, in dem er noch kein

Begriff in der wahren Bedeutung des Wortes ist. Die wahrhafte Gestalt des Begriffs erscheint erst in der Überwindung seiner Abstraktheit. Diese seine Überwindung hängt von nichts ab, was außer ihm steht, er überwindet sich selbst, und dies geschieht nur deshalb, weil der Begriff den Widerspruch zwischen seinem unersten formellen Zustand und dem Konkreten oder „Unterschiedenen" in sich einschließt. Der Widerspruch macht den Begriff unruhig, wozu er also keines äußeren Anlasses bedarf, und da er ewige Unruhe, ewige Schöpfungskraft ist, kann er nicht gleichgültig und tot sein. Er befindet sich unaufhörlich in Überwindung seiner selbst.

Diese seine unruhige Natur ist dasjenige, was ihn zur Bewegung treibt. Der Begriff ist also in seiner nackten Gegebenheit, in seiner Abstraktheit eigentlich nicht „gegeben", er ist noch vorlogisch und daher unwirklich, hat keine Objektivität und gehört auch nicht zum Prozeß des gegenständlichen Denkens. Er ist Halbbegriff. In Wahrheit ist er immer nur im Gegensatz zu sich selbst gegeben, er setzt sich Grenzen, die er selbst überwindet, er widerspricht sich, und dadurch drückt er die Andersheit seines eigenen Wesens, seine Dialektik aus, deren Sinn darin besteht, daß er nur durch seine Verneinung sich bewegen, d. h. sich objektivieren, sich gegenständlich, lebendig, wirklich machen kann. Die Verwirklichung des Begriffs wurzelt in seiner eigenen Natur, und durch diese Verwirklichung der Natur wird er wahrer oder konkreter Begriff. Hegel nennt den Begriff in seiner verwirklichten Gegebenheit „Leben".

In seiner Unwirklichkeit ist der Begriff kein Begriff. Abstrakte Begriffe sind Unbegriffe, Noch-nicht-Begriffe. Der Begriff ist nur wirklicher, nur lebendiger Begriff. Dadurch vernichtet Hegel den Zwiespalt zwischen Begriff und Wirklichkeit. Auf diese Weise gewinnt nicht nur der Begriff einen tieferen und schöpferischen Sinn, sondern mit ihm wird zugleich auch die Wirklichkeit wirklicher. Die Wirklichkeit ist hier keine „gegenständliche" „Verknüpfung" von Vorstellungen, sie ist weder die psychologische „subjektive Vorstellung" noch die „äußere sinnliche Existenz", sondern die Wirklichkeit des Wahrhaften, des Lebendigen, oder, wie sich Hegel selbst ausdrückt, des „Göttlichen" (Enzyklopädie, § 142). Die Wirklichkeit ist kein „Produkt", sie erzeugt sich selbst, sie macht sich selbst wirklich. Sie ist begrifflich, sie trägt den Logos in sich und ist stets seine sichtbare Gestalt, seine irdische Offenbarung, sein Sich-selber-Sehen. In seiner jenseitigen Einsamkeit ist der Begriff der wirklichen Welt fremd, und deshalb ist er nur ein Schatten und eine Täuschung. Erst in seiner Versöhnung mit dem Realen ist er wahr, genau so wie erst in seiner Versöhnung mit dem Logos das Reale real ist.

Damit erreicht Hegel den Gipfel seiner spekulativen Methode. Alles, was er will, seine Kritik des romantischen Subjektivismus, sein unerschütterlich prophetischer Glaube an die Morgenröte eines neuen Reiches der Philosophie, drückt sich aus in der Bejahung dieser Harmonie, dieser vollkommenen Durchdringung von Wirklichkeit und Sinn, von Zeitlichem und Ewigem. Durch die Überwindung dieser gegensätzlichen Welten rechtfertigt Hegel den Ra-

tionalismus und den Irrationalismus, weil er den Begriff wirklich und sichtbar macht in dem Sinne, in welchem Goethe seine „Ideen" s a h.

VII.

Dies ist das Ziel der spekulativen Logik Hegels. Nichts anderes steckt in den Motiven dieser Logik als nur dies, den Begriff selbst zu irrationalisieren, damit gezeigt wird, daß auch der Verstand logosfremd, überverständig, lebendig ist, daß er nur als „Leben" wahrhafter Verstand sein kann. Hegel rationalisiert die Wirklichkeit, aber er tut es, weil er damit den Begriff irrationalisieren will. Er ist eigentlich mehr Irrationalist als Rationalist, und sein Dienst an der Philosophie besteht nur darin, das Irrationale im System des Weltseins zu begründen. Die Philosophie ist nach ihm die Wirklichkeit selbst und die Wirklichkeit ist die Philosophie, aber die Philosophie ist wirklicher, als die Wirklichkeit philosophisch ist.

Dieser Irrationalismus ist nicht nur theoretisch zu verstehen, seine Wurzeln liegen viel tiefer, als die Geschichtsphilosophen meinen. Hier regt sich eine Seele auf, die von der Unruhe erfaßt ist, in die lebendige Wirklichkeitsordnung zurückzukehren, obwohl auch Hegels Weltbild in vielen Hinsichten von morgenländisch-christlichen Vorstellungen bedingt ist. In Hegels Worten ist viel Unausgesprochenes und bloß Angedeutetes, er ist der verborgenste deutsche Mensch schlechthin, der Metaphysiker mit der Maske des Gleichmutes und der Versöhnung.

Was wir durch die Auffassung des Logischen und des Begriffs überhaupt bei diesem echtesten germanischen Denker festzustellen versuchten, ist gerade die verborgene Ergriffenheit eines nordischen Menschen vor der Existenz. Nichts anderes verfolgt Hegel durch seine unerhörte Zusammenfügung aller Gegensätze im Denken und im Sein, in dem Bereich des Vernünftigen und Kosmischen, als nachzuweisen, daß in der Weltanschauung des Abendlandes die Existenz in ihren Formwidrigkeit und ihrer Formbedingtheit noch nicht entscheidend aufgefaßt und gerechtfertigt worden ist, und daß ohne ihre Eingliederung in den Wirklichkeitsprozeß der Welt und in die Wertbestimmungen des konkreten Willens niemals die Idee des Schöpferischen, des Ganzen, der Synthesis Gestalt gewinnen wird, und daß schließlich die Philosophie keine andere Aufgabe hat, als diese Gestaltung zu begründen. Hegel unternimmt vor allem, den Begriff neu aufzufassen, und gerade den Begriff, um damit zu beweisen, daß selbst im Begrifflichen, selbst in dem Bereich der Vernunft dynamische Momente stecken, daß dieser Bereich auch ein solcher des Lebendigen ist, und daß es überhaupt keinen Logos als unverwirklichten und nicht fleischgewordenen Logos gibt.

Dadurch setzt Hegel den Versuch fort, den Luther gemacht hat, um die Welt des Göttlichen mit der des Menschen in Einklang zu bringen. Es ist derselbe Wille zur Entkräftigung der unwandelbaren Absolutheit. Wie Luther, konnte deshalb auch Hegel mit viel größerem Recht sagen, daß der Geist nur in seiner Zeitfülle, Gott nur in Chri-

stus, das Wort nur in seiner Verlebendigung wahr und wirklich ist. So berühren wir das größte Problem der abendländischen Bewegung, das Problem der Vergöttlichung des Seins und der Verleiblichung des Göttlichen. Um dieses Problem hat das Abendland stets gerungen, weil es ahnte, daß nur hier die Lösung der Urparadoxie des weltzerspaltenden Zustandes, der Krisis, zu finden ist. Mit einem metaphysischen Mut, den seitdem Europa nicht wieder kennt, versucht Hegel diese Umdeutung der Tradition zu vollziehen und damit Luthers Spruch zu rechtfertigen: „Kehre du es vielmehr um und sprich: Gott ohne Fleisch ist nichts nütze."

Hegel wußte, daß der Geist Leben ist, und daß Gott sich nur als Geist offenbart, daß er nur dann wahr ist, wenn er sich, wie Luther sagte, „in diesem Sack, in unser Fleisch und Blut" niedergelassen hat. Darin wollte Luther unsere Hoffnung sehen und Hegel unsere Einbeziehung in die Ewigkeit oder die Einbeziehung der Ewigkeit in die Existenzwelt. Beide schaffen ein und dieselbe Symbolik als Ausweg aus den dunklen Gassen des Abendlandes, obwohl der Reformator nicht bis zum Ende ging. Luther trug in sich die Schwere derselben Verdammnis, derselben Unaufhebbarkeit der Polarität zwischen der Welt der Zeit und der Allzeit wie Hegel. Beide wurzeln in der Mystik der Krisis; beide sind von der Erschütterung der Not erfaßt, mit dem einen Unterschied: während Luthers Versuch an der Unmöglichkeit der Überwindung der Not durch religiös-christliche Vorstellungen scheiterte, ging der preußische Philosoph an diese Unmög-

lichkeit mit den Werkzeugen des Denkens heran, an dessen Macht und Verwandlungsfähigkeit er unbedingt glaubte, um das Sein als solches bejahen zu können.

Und wenn Hegel dieses Sein als „vernünftig“ auffaßt, so will er sich damit nicht auf das System der unerschütterlichen Logizität des Geschehens berufen und die Behauptung aufstellen, als ob sich dieses Geschehen des Seins und im Seienden selbst nach Regeln vollziehe, die die Vernunft vorschreibe, oder die in dieser Vernunft begründet lägen. Das Vernünftige ist nichts Zusammengesetztes, sich in Begriffsbestimmungen Äußerndes, sondern es ist vielmehr der substantielle Gehalt der Welt und ihres Wandels. Er ist Ausdruck der unausrottbaren und durch nichts zu vergewaltigenden Einheit zwischen Wirklichkeit und Sinn, die uranfänglich da ist. Das ist derselbe Drang zur Auflösung der Spaltung in der Welt, die auch der protestantischen und jeder germanischen Deutung der Existenz und ihrer Beziehung zur Ordnung des Alls zugrunde liegt. Nicht nur Hegel hat also dies gesucht, sondern auch alle Mystiker und Tragiker der Dialektik, die aus dem Bewußtsein, von dem Fluch der Entzweiung gefesselt zu sein, die Idee der Ganzheit als Rettung aus der Krisis des Denkens und Lebens aufgefaßt haben. Darin äußert sich nichts anderes als die Sehnsucht des wahren und sich selber treu gebliebenen Abendlandes, und deshalb kann man sagen, daß Hegels Philosophie eine Zusammenfassung der Kritik des überlieferten und durch morgenländische Begriffe umgedeuteten Weltbildes ist und ein Versuch, die unterbrochene Geschichte des Seinsver-

ständnisses als Selbstverständnis wieder aufzunehmen und fortzusetzen.

Das ist die Grenze der Synthesierung, der Metaphysik der Vereinigung, die Rückkehr zur lebensbedingten Ganzheit. Darum stellt diese Lehre von der in sich erlösten und in sich ruhenden Lebendigkeit des Zeitlosen und sich in der Zeit Vollendenden auch keine Theorie der bloßen „Identität" dar, in der die Gegensätze ausgeschaltet werden, damit überhaupt ein umfassendes Denk- und Weltsystem errichtet werden kann. Vielmehr ist diese Lehre aus dem Willen zur Wiedergewinnung der verlorenen und in der Illusion der Krisis bestehenden Einheit zu erklären, in die ohne Zweifel auch der Widerspruch als ein notwendiges Moment aufgenommen ist. Allein dieser Widerspruch ist nur dazu da, um gerade das Ganzheitserlebnis als Urerlebnis möglich zu machen.

So wird zum ersten Male in einer solchen Form die Wiederbesinnung, d. h. die Idee des Selbstbewußtseins des Abendlandes zum Ausdruck gebracht. Denn was wir Selbstbewußtsein nennen, ist in der Tat nichts anderes als das Erlebnis der Ganzheit, die durch das christliche Denken zerspalten wurde, und die dieses Denken durch die Konstruktion der „Mitte", durch die Lehre von der Schuld und der Vergebung, in einer Weise zu begründen suchte, welche dem Schicksalssinn in der wirklichen Selbstvollendung des Geistes fremd ist.

Die Selbstbewußtwerdung entspringt dem Akt der Erinnerung an das Selbst, an den lebendigen Urgrund, sie ist der Affekt der Rückkehr zu sich selbst, und nur in diesem

Sinne kann die Geschichte als ein Wiederfinden der verlorenen Einheit des Seins und des Selbst verstanden werden, was mit der christlichen Auffassung des Werdens nichts zu tun hat. Die Geschichte ist die Offenbarung der Wiederkunft, der Begegnung jedes Augenblicks der Zeit mit der Ursprünglichkeit des Substantiellen. Deshalb kann von keiner anderen Geschichte gesprochen werden als nur von der, die von der Rechtfertigung des Seins und dem Aufgehen in seine Einheit mit dem Bewußtsein bestimmt wird.

In diesem Sinne fassen wir auch das wahre abendländische Geschichtswerden auf, das als solches stets danach strebt, wieder an den verschütteten und sinnlos gewordenen Urbestand des Wirklichen anzuknüpfen, d. h. an jenen nicht weiter zu bestimmenden Wesensbereich, der dem Leben und der Entwicklung der Menschheit Rhythmus und Gestalt verleiht. Was gewöhnlich unter Selbstbewußtsein gemeint wird, hat mit dieser Auffassung des tragischen Geschichtsprozesses nichts gemeinsam, mit jenem Prozeß, der nicht mit der christlichen Entwirklichung des Weltganzen ansetzte und nicht in die Vorstellung der Unselbständigkeit und Bruchstückhaftigkeit der Existenz mündet.

Das Selbstbewußtsein als Grundtrieb des geschichtlichen Lebens ist daher nichts Starres, es beruht auf keinem Dogma, auf keinem System der Krisis, denn diese Selbstwerdung, diese Rückkehr zur Ganzheit und zur Ursprungsnähe entsteht gerade aus der Einsicht in die Widernatürlichkeit der Krisis, in welche der Mensch geworfen ist. Es beginnt mit dem Schrecken darüber, daß der Mensch in der Sünde steckt und in der Sünde stirbt. —

So deuten wir also die Philosophie Hegels, indem wir über sie hinausgehen und Gefahr laufen, sie völlig umzudeuten: als die metaphysische Kritik der Not, als die Wissenschaft von der Überwindung des Schuldbewußtseins, das in der Paradoxie der Unwiderruflichkeit des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch wurzelt. Für uns kommt es hier nicht darauf an, die Buchstaben zu lesen, sondern den geheimen Trieb dieses allmächtigen Denkens des Zwiespaltes und der Ganzheit zu spüren, und zwar aus dem Grunderlebnis des europäischen Menschen, der sich immer nach dem Erreichen des letzten Zieles dieses Denkens gesehnt hat.

Hier stoßen wir wieder an das Grenzsymbol des christlichen Systems des Heils und seiner Idee der Schuld des Existentiellen und der Aufhebung jedes Selbstbestehens des Seins in der absoluten Sinnordnung Gottes. Aber gerade durch die Konzeption eines bewußtwerdenden und sich an die Gegenwärtigkeit und Lebendigkeit des eigenbedingten Seins bindenden Selbst wird deutlich, daß die christliche Predigt auf einem Schreckensbild beruht: auf dem der aufgelösten und verworrenen, unberechtigten und verarmten Ganzheit.

Das ist der Grund, warum der von dem Schuldbewußtsein überwältigte Kierkegaard die Hegelsche Philosophie nicht verstanden hat, und warum er behauptet, daß Abraham, der die Verheißung empfing, alle Geschlechter der Erde in seinem Samen zu segnen, viel leichter zu verstehen sei als Hegel.

VIII.

Nur so kann überhaupt jede Lehre von der inneren Verwachsenheit und Durchdringung des Weltseins mit dem Göttlichen gedeutet werden, wie das in der Lebenshaltung des vorchristlichen Menschen und vor allem in der kosmischen Gestaltung des hellenischen Selbstbewußtseins verwirklicht wird. Wir zeigen Hegels Metaphysik nur als Beispiel für die Möglichkeit der Verwandlung des gesamten Denk- und Seinsbildes des traditionellen Bewußtseins, und damit wollen wir auch diese Verwandlung als einen Versuch ansehen, den griechischen Seinsmythos wieder heilig zu sprechen. Denn nichts anderes bedeutet die Rechtfertigung der Wirklichkeitsordnung und der Idee der Ganzheit, der Synthesis, der Bewegung des formgeprägten Zeitgehaltes als Aufhebung der Feindschaft, des Urfluchs, der die Welt in zwei Teile gespalten hat. Das ist die Verbindung des abendländischen mit dem griechischen Geist über das Evangelium hinaus und gegen die Vorstellung der alttestamentlichen Seinszweiheit.

Hier, in dieser Rechtfertigung des Seins durch das Denken, wird die Brücke vernichtet, die zwischen der antiken und der modernen Kultur geschlagen wurde, und dadurch gewinnt die abendländisch-arische Welt wieder ihre verlorene heilige Einheit. In der Tat kommt das abendländische Bewußtsein zu sich selbst erst in der Bejahung dieser Einheit. Nichts ist so wesentlich und für sein wahrhaftes Bestehen so entscheidend, als dieses Aufgehen des Selbst in dem Sein und umgekehrt, so wie das der griechische

Geist erlebt und es in allen seinen schöpferischen Bildungen zum Ausdruck gebracht hat. Gerade durch diese Auffassung der selbstbewußt gewordenen Seinseinheit überwinden wir die furchtbare Leere, in der der Mensch, das Urbild Adams und der Vorläufer und Nachläufer Davids, steckt und weiter stecken wird, wenn er diese Synthesis der Lebendigkeit, die man Sein oder Natur, Gestalt oder Gewand der Gottheit nennen mag, nicht wieder gewinnen kann. Nur dadurch kann die ursprüngliche Struktur und die Eingliederung des abendländischen, noch nicht jerusalemisch ergriffenen Geistes in die Allordnung bestimmt und gerechtfertigt werden, wenn man an eine selbständige Substanz, an eine unvernichtbare Eigengesetzlichkeit dieses Geistes und seines Gestaltwandels glaubt. Vom Blickfeld des Morgenländischen erscheint der Gedanke des Selbstbewußtseins überhaupt nicht möglich, oder wenn er angenommen wird, so bedeutet er das Bewußtsein des Unwiderruflichen und den Fluch der Entzweiung, in dem das Endliche gefangen liegt, das Aufgehen des Selbst und des Seins in der Unendlichkeit des Schauers vor dem Anblick des Gerichts und der Krisis.

Und wenn dieser Gedanke in der paulinischen Deutung der Existenz in ihrer Abhängigkeit von dem Heilsplan und dem geoffenbarten Wort zum Erlebnis des Sündenfalls und des Todes umgewandelt wird, so ist das auch nur Ausdruck des Gefangenseins durch den alttestamentlichen Gott; es kann kein Erlebnis der Eigenmächtigkeit des Existentiellen, kein Seins-Pathos überhaupt geben, solange das Leben und seine Schicksalsgestaltung nur unter

der Voraussetzung der durch das Absolute hervorgerufenen Zerrissenheit und Verdunklung betrachtet wird. Aus dem christlichen System der Welt gibt es keinen Weg zum Selbstbewußtwerden in jenem tragisch-heroischen Sinne des Durchbruchs der Feindschaft gegen die Einheit und Selbstverwurzelung des Wesensmächtigen, der jede geschichtsbildende Wirklichkeit bedingt. Es ist unmöglich, vom christlichen Glauben aus den Weg zur Erkenntnis der Seinseinheit zu finden, denn dieser Weg geht aus von der Vorstellung der Schuld, und er endet in der Schuld, auch wenn die Schuld durch die Symbolisierung des Mittlertums und der Versöhnung überwunden zu sein scheint.

Die Schuld ist unsterblich, sie war vor dem Sein und vor dem Gericht, wenngleich sie noch nicht angerechnet wurde, weil das Gesetz noch nicht da war; aber auch nach dem Gesetze und nach der Offenbarung bleibt sie unüberwunden. Das ist die Magie der Auflösung des Lebens, des Blutvollen und Erdbedingten, des Reiches der Freiheit in alle Ewigkeit.

Die Welt bleibt im Tode begraben, auch wenn sie, durch die Taufe verwandelt und verklärt, sich weiter behaupten will. Die Fesseln sind unzerstörbar. Gott läßt den Menschen nicht los, er gibt ihn dem Schicksal des Endlichen nicht hin, auch wenn er ihn von sich zurückstößt. Selbst die Versündigung bedeutet nicht Trennung von Gott, sondern gerade das Festhalten und Verschlingen des Menschen in seiner unendlichen Erbärmlichkeit und Wesenlosigkeit.

Die Kluft bleibt bestehen, trotz der Vergebung; gerade

die Vergebung ist ein Hinweis für die unauflösbare Herrschaft des Streits, der Unterjochung durch die Ewigkeit der Strafe. Im Gottmenschentum vereinigt sich das Endliche und Unendliche nicht, weil das letztere im Widerspruch zu dem ersteren steht und stehen muß, um Unendliches zu sein. Nur die Sehnsucht nach Trost, die finstere Sucht nach Erbarmen, schafft das Sinnbild der Vereinigung beider Pole und des Ausruhens in der Mitte. Das Geschöpfliche ist sinn- und gottfremd, und das Auslöschen der Welt in Gott bedeutet darum noch nicht ein Auslöschen Gottes in der Welt. Das Gespräch zwischen Gott und Mensch ist die Ekstase der Hoffnungslosigkeit, aus der die Religion, die Lehre von der Verweltlichung Gottes und von der Vergeistigung der Welt durch die Lahmlegung des Streites, durch die „Gnade" entsteht. Es ist das Gebet aus der Selbstdurchleuchtung des Nichts. Das Nichtige kommt zum Bewußtsein, wenn es seinen unermeßlichen Unterschied Gott gegenüber einzusehen beginnt, wenn es sich als die Grenze des Seienden weiß. Es bleibt immer das Geschöpfliche, das Schuldiggewordene, das Zurückgestoßene, dessen einziger Trost die Schau der Mitte, die Illusion von einem Endzustand der Bestimmung zur Existenzarmut ist.

Darum ist der Gottmensch keine Synthesis, sondern gerade umgekehrt: er ist der Beweis der Verdammnis. Er ist die Vision der Not und gleichzeitig die der Unüberbrückbarkeit des Risses im All in jedem Augenblick des Bestehens, in jedem Atemzug des unentrinnbar Gebundenen und in seiner Gebundenheit Sterbenden. Das ist so und bleibt so in allen Bekenntnissen zu dem „Hauptfaktum"

der „Inkarnation", der Fleischwerdung Jehovas, der sich im christlichen Begriff des neuen Adams, des „Hauptes voll Blut und Wunden" wiederfindet.

Dogma bleibt Dogma und Leben bleibt Leben. Gott kann nicht in der Existenz wirklich werden, wie die Existenz nicht in Gott göttlich werden kann, solange zwischen beiden der Unterschied besteht. Zwischen ihnen gähnt der Abgrund, und die Welt bleibt deshalb stets von dem Ring des Bösen umschlossen. Weder der östlich-sophianische Gnadenweg noch der des Protestantismus oder des Katholizismus kann zum Erlebnis des Lebensganzen führen. Kein Evangelium vermag den Menschen von der Gottesnähe wirklich ergriffen zu machen, denn das Evangelium wie der alte Bund ist kein Bund, sondern Religion, d. h. Schrei nach Gnade. Das Evangelium ist Folge der Geschichte des Zorns, und mit dem Ende dieser Geschichte endet es nicht. Das Selbstbewußtsein ist ihm fremd, weil es überhaupt keine sich selbst erschaffende und sich durch sich selbst vollendende und untergehende Welt kennt; es kennt nur das Geschaffene, das nicht an sich und für sich besteht. Das Evangelium entspringt dieser Voraussetzung der finsteren Armut und Rechtlosigkeit.

So wird es hier klar, warum wir behaupten, daß die Heilsverkündigung, die Hoffnung auf Erlösung nichts anderes bedeutet als eine Lehre von der Vernichtung der Selbstergründung und Selbstbestimmung des Existentiellen in allen seinen konkreten Erscheinungsformen. Es ist sinnlos, von einem christlichen Begriff des Lebendigen, von einer Autonomie des Menschen und von einem christlichen

Schicksal zu reden, von einem christlichen Kult der Grenze, der Vollendung des Zeitlichen und von einer christlichen Geschichte des selbstmächtigen Geistes. Der Gedanke der Sünde verschlingt alles, auch wenn dem himmlischen Menschen, dem Sohn aus dem Samen Davids, bestimmt wurde, die Kluft zwischen Sein und Sünde, zwischen Selbstbewußtsein und Gott aufzuheben.

Selbstverständlich hat der Gedanke der Wiedergewinnung der zerrissenen Einheit, der Rückkehr zum Ursprünglichen, nicht nur eine bloß spekulative Bedeutung. Durch ihn wird nicht nur die Lebensfremdheit des christlichen Heilsbegriffs klargemacht; durch ihn erst wird es auch möglich, den Weg zur wahrhaften Verwirklichung des Menschlichen zu zeigen. Dieser Weg beginnt nicht mit der Hoffnung; er ist überhaupt kein Weg, sondern ein Stürzen in das Lebendige. Erst durch die Besinnung auf die Einheit und Unzerstörbarkeit des Seins wird es möglich, gestaltend und frei zu leben. Die Ethik des Schöpferischen wurzelt in dem Akt des Selbstbewußtwerdens, in der Einordnung des Willens in die Schicksalsdynamik des Gegenwärtigen.

Alle Ethik ist deshalb Philosophie des Heroischen. Sie entspringt dem Instinkt der Göttlichkeit und der Selbstherrschaft der Existenz, so wie sie sich frei von Schuld und Gericht in der Zeit behauptet. Es ist die Ethik der Freiheit, während das Christentum die Ethik der Krisis ist. Das Adelige, im arischen Sinne des Wortes, das Herrische, das in sich selbst Gesicherte wird möglich erst durch die Auflösung des Scheins der Bestimmung, im Nichtigen und Unheiligen zu bleiben.

Ohne zynisch zu werden, ohne das endlose Gespräch zwischen Geschöpf und Schöpfer unterbrechen zu wollen, kann es kein starkes und verantwortungsvolles Leben geben. Alle würdigen Begriffe von Gut und Böse, alles Führertum, alles Geniale und alles, was Ehrfurcht gebietet, beruht nicht auf Feigheit, sondern auf dem Mut, der Entscheidung und dem Entschluß, der Gefahr nicht aus dem Wege zu gehen.

IX.

Dieses starke und heroische Leben aber ist bisher in der nacholympischen Geschichte immer nur Ziel gewesen. Es ist bloß eine Erlösung des dialektischen Ganzheitsdenkens, der protestantischen Metaphysik der Fleischwerdung des Logos, der Romantik des Urbildenden und Unverbildeten, es ist nur eine heroische Forderung, nicht ein wirkliches Erlebnis des abendländischen Menschen gewesen. So tief ist dieser Mensch in die Gefangenschaft des Schuldgedankens gefallen, daß er fast alle unmittelbaren Zusammenhänge mit dem kultischen Schicksalsleben verloren hat.

Deshalb sehen wir, wie dieser Mensch durch alle Jahrhunderte der Erschütterung nichts anderes will, als die Verbindung mit diesem Leben durch das Verlassen des Unreichs des Seins, des dogmatisierten und zur Mechanik der Vernunft gewordenen Daseins wiederherzustellen. Die neue Geschichte unseres Erdteils ist in ihrem Willen zur Läuterung die Geschichte des Strebens nach Überwindung des mittelmeerischen Christentums und des asiatischen Gesetzes der Sünde. Diese Geschichte gleicht deshalb einem

ununterbrochenen Schrei aus der Hölle, in der wir um die Erhellung unserer armseligen Kultur ringen.

In großen abendländischen Kunstschöpfungen, wie z. B. in der Gotik oder in der Mystik der Fuge, in der Malerei der italienischen Renaissance oder in dem Lied der Völker versuchte man den Ausdruck christlicher Weltschau und christlicher Verklärung zu lesen. In Wahrheit aber ist das „christliche" Genie Europas nichts anderes als ein Kampf um die Veredlung des fremden Glaubens oder um seine Ausschaltung aus dem Bereich des artgerechten Seinsgefühls und seine Ersetzung durch Gestalten und Formen, die dem Wesen und der Kraft dieses Gefühls entsprechen. Nichts anderes ist schließlich die gotische Raumverklärung und die Verleiblichung der Sehnsucht in dem Rhythmus der hinaufstrebenden Linie als ein Sinnbild des Hungers nach urhaftem Leben, nach Erhebung über das dunkle Reich der verschuldeten und gefesselten Welt zu den Regionen, wo der Schmerz dieses Erbarmens nicht eindringt.

Dadurch befreit sich der Christ vom Christentum, von einem Gesetz, unter dem die Seele welkt und vergeht. Durch alle großen „christlichen" Schöpfungen versucht die Seele Europas sich von der Schuld zu befreien, und darum gibt es nichts Erschütternderes und Gewaltigeres als gerade dieses Epos, das sich in Melodie und Gleichnis der entfesselten ewigen Schönheit des Lebens ausdrückt. Die Malerei der Renaissance wie das Volkslied und die Kunst Albrecht Dürers sind letzten Endes aus der Erinnerung an die eigene Welt des überschütteten indogermanischen Instinktes entstanden. In ihnen erwacht der entzauberte

Mythos, der mit der Finsternis Gottes kämpft. Nicht aus der Erwartung der Gnade, sondern aus dem Drang nach Erlösung von dem Erlebnis der Gnade, von der Bestimmung, zu fürchten und zittern, ist die „christliche“ Kunst entstanden. In den Domen des Mittelalters singt die unterjochte abendländische Seele.

Das gilt nicht nur für die mittelalterliche Architektonik der Sehnsucht und die Verwandlung des Erlebnisses des christlichen Weltdualismus, des Schreckens vor der irrationalen Existenz in Melodien, die zu der Sonne der entweihten Ewigkeit fliehen, um den Menschen wieder mit der Kraft des Ureigenen und Schuldlosen zu verbinden. Das bezieht sich ebenso auf die ganze unbewußte Erlebniswelt des Abendlandes, selbst auf die Gestaltung des alltägigen Werks und Brauchs bei den urtümlichen Menschen. Daher kann nicht nur die tiefste Deutung des Schicksals, sondern selbst auch jede Arbeit, die als Erlebnis und nicht als wirtschaftliche Forderung und mechanische Funktion getrieben wird, aus diesem unsterblichen Trieb nach Vergessen der Sünde, nach Sich-selbst-Vergessen in der Sünde erklärt werden.

In diesem Sinne bedeutet auch die Arbeit Befreiung. Der Soziologie der Arbeit liegt der Begriff der Befreiung von dem abendländischen Gesetz zugrunde.

Deshalb erlebt der noch wesensecht gebliebene abendländische Mensch die Arbeit als Segen, d. h. als Trost. In der Arbeit sucht er Ruhe und Licht. Das Verdienen ist nicht das Ursprüngliche. Jede Arbeit, die ohne Zwang geübt wird, ist eine Übung aus dem Instinkt zur Freiheit,

zur Aufhebung der Schranken des Endlichen, in dessen Kreis der Mensch lebt, belastet von seiner eigenen Unzulänglichkeit.

Wie die Kunst des Abendlandes und der Gesang der Völker, bedeutet die Arbeit Rückkehr zu sich selbst und zu dem Rhythmus der kosmischen Zusammenhänge. Sie ist genau so etwas Mystisches, Uranfängliches wie die Musik. Sie ist Andacht und Versöhnung mit dem Gesetz der Schöpfung, Freude der überwundenen Not, in der der Mensch, zerrissen vom Denken und von der Krisis seiner eigenen Dialektik, altert und welkt. Das ist der wahre Sinn der Arbeit, die noch nicht Produktion und soziales Prinzip geworden ist, und die einfach und urbedingt erfüllt wird, als ob sie eine Feier wäre, ein stilles Gespräch mit den zeugenden Kräften der Erde, welche die Seele des Bauern ergreifen, wenn er, der Sonne zugewandt, die Scholle bricht.

X.

Der abendländische Begriff des Schöpferischen ist überhaupt nichts anderes als der Ausdruck des Schmerzes darüber, daß das Sein nicht frei ist, als ein Mittel zum Aufgehen in den Kreis des nicht mehr Scheinbaren.

Das ist der Sinn und die Bedeutung des Schöpferischen, die keine andere Welt kennt, denn keine andere Welt hat im Gehaltlosen und in den Fesseln des Fluchs gelebt. Wir verbinden überhaupt die Idee des Schöpferischen immer mit der Tragik des Geistes, des nach Ausdruck ringenden Wortes, der Urgeburt aus dem Zusammenbruch der Ele-

mente des Lebens, und darum ist die europäische Kultur seit der neuen Zeitrechnung von einer Art Melancholie umweht, von der Trauer des gehinderten Geschöpfes, welches sich danach sehnt, die unterbrochene Verbindung mit dem Reich des Harmonischen wieder aufzunehmen. Das Schöpferische ist nur Ausweg aus dem Dunkel, aus dem Widerspruch; nichts ist so bedeutend für das abendländische Werterlebnis als diese Erkenntnis. Wo Geniales ist, suchen wir immer Tragisches zu entdecken. Das Halkyonische, der dorische Jubel, der Tanz als Rhythmus der lichtwerdenden Erdenschwere, ist dem Abendland etwas Fremdes. Wir sind im Strom der Weltschuld getauft und können deshalb niemals verstehen, warum der griechische Mensch die Erlösung nicht als Rettung aus der Welt, sondern gerade umgekehrt als seine Einordnung in die Lebendigkeit und Gegenwart des Raumes erlebte. Das ist also der Grundton der abendländischen Sinfonie: Schrei nach Aufhebung des metaphysischen Unheils, das überall herrscht, und das sich in jedem Augenblick der geschichtlichen Zeit und der Allzeit vergegenwärtigt. Deshalb ist die Welt, die wir Europa nennen, nicht auf selbstbedingte Mächte gebaut, denn sie ruht nicht in irgendeiner arteigenen Wirklichkeit, sondern in Vorstellungen, welche jedes Lebenspathos auflösen. Es ist ein fremdes Gebilde, zusammengesetzt durch die Mittel und Kräfte, welche die orientalische Verkündigung des Untergangs der im Ariertum begründeten Weltharmonie des Geistes zur Verfügung stellte.

Die bisherige Betrachtung der Dialektik des Getrenn-

ten, des Widerspruchs zwischen Sein und Sinn, zwischen Zeit und Gesetz, zwischen Existenz und Christentum, zwischen Autonomie und Nichtigkeitsbegriff zielte danach, diese Dialektik als Grundlage der künstlichen Konstruktion des abendländischen Daseinsbildes, der abstrakten Vereinheitlichung des Zusammengebrochenen anzudeuten. Europa lebt in der Geschichte seiner Verdammnis. Es ist daher keine andere Lebenshaltung und keine andere Weltanschauung im christlichen Erdteil möglich als die pessimistische. Der Pessimismus ist die wahre Rechtfertigung und die Folge des christlichen Glaubens, die Ontologie des abendländischen Verhängnisses.

Schopenhauer hatte recht. Überall witterte er den Atem Gottes, den Fluch. Was er in seinen Büchern malte, ist das trostlose Gemälde der Schöpfung. Nicht Indien offenbart hier sein Geheimnis, sondern das Morgenland. Es ist die tiefste Deutung des christlichen Weltraumes, die wir kennen. Auch der heroische Lebenslauf, als das Höchste, was man nach Schopenhauer überhaupt noch erstreben kann, ist aus der Hoffnungslosigkeit geboren, das Sein wieder heiligzusprechen. Denn Schopenhauer war wie kein anderer von dem Anblick des Nichtigen erschüttert. Er sah Gott in die Augen, er kannte ihn und hielt es für überflüssig, weiter mit ihm zu reden.

XI.

Nicht nur dieser Philosoph des Grauens, dieser Schauspieler auf der Bühne der unendlichen Absurdität der

gefesselten Scheinwelt, hatte recht, sondern auch alle anderen, die nicht darin ihre Aufgabe sahen, diese Scheinwelt anzuerkennen und nicht mehr zu protestieren, nicht mehr auf den Seilen der Gefahr zu tanzen, die über die Abgründe dieser Welt gespannt sind. Auch der Heros atmet die Luft des christlichen Europa, und er unterscheidet sich von der Metaphysik des Scheins und der Rettungslosigkeit aus dem Banne des Fluchs nur dadurch, daß er die satanischen Mächte des Geistes zu beschwören sucht, um eine Ethik des Verwegenen begründen zu können. Der Heroismus Europas ist ein Notgriff, ein Alarmruf, um nicht im christlich-dunklen Schulddasein weiter zu ersticken.

Nur so ist nicht nur die tiefste Schicksalslehre der abendländischen Weltanschauung entstanden; auch die Musik, die Sprache des Trostes und der feierliche tragische Gesang wurzeln hier. Was die Seele Beethovens aufwühlte — des Menschen, der gleich Schopenhauer nicht mehr mit Gott demütig reden wollte, weil ihm dies auch als ein überflüssiges und zweckloses Spiel erschien, — war gerade die Erschütterung vor der bloß illusorisch bestehenden Europawelt, vor der Armut des geistfremden Humanismus und Rationalismus, aus dem es für ihn keinen anderen Ausweg gab, als das Reich der Töne, als das Reich der Gestaltung des Ringens um die Niederhaltung der Bestie der Verdammnis. Dieses Reich ist nicht aus theoretisch oder weltanschaulich bedingten Trieben entstanden, es wurde vielmehr geboren aus dem furchtbaren Widerstreit der Seele mit dem Bösen, aus dem Kampf des Sehers der Un-

schuld und der Göttlichkeit des Menschen mit der Schöpfung in ihrer Zerspaltenheit und ihrer Bewegung des Unsinns, den nur derjenige führen kann, der ohne Maske und Grimasse vor dem Gebieter dieses Unsinns steht und sich von ihm nicht bändigen läßt.

Es kommt hier also nicht darauf an, ein Erlebnis zum Ausdruck zu bringen, was jeder Dichter tut, nicht darauf, ein Sinnbild zu gestalten, in dem sich die innere Unruhe eines einzelnen Menschen widerspiegelt. Beethoven war vielmehr ein Titan, der in den Abgrund des Schöpfungsplans hinabstieg, um dort eine Wiederaufrichtung der Harmonien der Welt zu erkämpfen. In ihm verkörpert sich der Streit zwischen dem Licht und dem Chaos, das nach der Versündigung wieder zur Herrschaft kam. Das ist das Unbeschreibliche und Unbegreifliche in der Musik dieses Urdramatikers des menschlichen Schicksals, und darum gibt es keine andere Macht auf dieser Erde, die uns so bedingungslos mitreißt und verwandelt, wie seine Musik. Sie ist hier zum ersten und vielleicht zum letzten Male zum Lied des Kampfes gegen die niedergerungene und entzauberte Welt geworden. Hier offenbart sich der Genius des Abendlandes, der Sieger über den fremden und starren Weltsinn. Es ist nicht nur Dichtung, nicht nur Magie, nicht nur Verführung, sondern ewiger Jubel darüber, daß der Mensch wieder ins Reich des Lichtes, in sein eigenes Reich zurückgekehrt ist.

Das Wunder liegt hier darin, daß ein neuer Herakles zum ersten Male versucht, dieses Reich wieder zu stiften, die alten Götter um Hilfe anzurufen, das Böse zu ent-

schleiern, den Treuschwur dem Schicksal des einzigen souveränen Schöpfers, dessen Name Mensch und nur Mensch ist, aufrechtzuerhalten. Dieses Reich war nicht da; es war zerschmettert. Jetzt kommt der verwandelte Beherrscher der Elemente und errichtet es aufs neue durch Klang und durch das Gesetz der Gestalt. Das Universum wird hier endlich zusammengefügt, der Weltakkord wird zur Bejahung des Irdischen.

Deshalb fühlen wir die Musik Beethovens als Gesang der Urmächte, die sich aus ihren verschütteten Quellen wieder erheben, um die wahre Ordnung des Geistes zu bilden. Es ist nicht nur ein geschichtliches System der Vernunft, nicht ein Dogma der Verirrung und der unterdrückten Freude, was hier überwunden wird, sondern die gesamte christlich-religiöse Welt, jene Welt des scheinbaren und erniedrigten Existierens, die mit der Größe des Menschen und seinem Anspruch auf Beherrschung der Zeit nichts gemeinsam hat. Darum ist die Schöpfung dieses Künders der Herrlichkeit und Freiheit des Erdenreiches ein gewaltiger Protest gegen die Tradition und der tiefe Ausdruck der Sehnsucht nach Vergöttlichung des in seiner Zerrissenheit trauernden Lebens. So bedeutet Beethovens Musik die Auflösung des sakralen und metaphysisch konstituierten Abendlandsmenschen und seine Wiederaufrichtung und Vereinigung mit dem Rhythmus des Schöpferischen. Das ist nichts Christliches, nichts, was von Angst und Beugung vor dem unausweichlichen Gegensatz zwischen Irdischem und Himmlischem zeugt, sondern das Aufgehen der Existenz in die Melodien des zurückerober-

ten Kosmos, des wieder geläuterten Dämons. Europa verklärt und beruhigt sich in dem neu geschaffenen Reich, das aber nicht wie das Olympische im uranfänglichen Glanz ruht. Beethovens Weg geht durch die Hölle, ihn begleiten Sonne und Finsternis. Er erkämpft das neue Gesetz, er steigt aus der Tiefe zum Gipfel empor, wo der letzte Rest der Erdenschwere und des Scheins der Nichtigkeit abgeschüttelt wird. Sein Europa ist nicht vorgefunden, es ist die wiedergefundene Welt des befreiten Menschen. Denn Gott will das Leben nicht selbst freigeben. Er verzichtet darauf, die Sünde zu verwischen und das Geschöpf wieder zum Herrn aller irdischen Dinge zu machen; Gott hat die Harmonien zerrissen und den Mißklang geschaffen, das Geschrei des Pöbels. Das war der Grund, weshalb Beethoven selbst an die Bändigung des Chaos heranging.

Das Ringen um die Gestaltung der ursprünglichen Einheit des Geistes und die Rechtfertigung seiner Erhabenheit über die finstere Unruhe des überlieferten Weltbewußtseins macht Beethoven zum Propheten eines neuen und selbstmächtigen abendländischen Menschen, zum Träger des Durchbruchs, den er in sich selbst vollzogen hat, und zwar nicht durch die Mittel und Formen eines politischen Willens, sondern durch den Chor der sich selbst weihenden Seele und die Erfüllung des Äthers mit seinem eigenen Atem. Gerade dadurch unterscheidet er sich von dem olympischen Ganzheitsmenschen und von der plastischen Aufhebung des Widerspruchs und des Eingehens in den Schoß der vollendeten, immer daseienden und vor dem Beginn der Zeit waltenden Ruhe.

Auch Goethe lebte in dem Reich des Ganzen, der unantastbaren Einheit des Ursprungshaften, mit dessen Pulsschlag und Formwandel er sich verwachsen fühlte; auch er strebte zur Gestaltwerdung und zum Verzaubern des elementaren irdischen Kräftebereichs. Aber während Beethoven in den Abgrund der Welt ging, um von hier aus den Weg zur letzten Auseinandersetzung mit den Irrungen des heiligen Schöpfungsplanes und mit Gott selbst zu finden, war Goethe schon von Anfang an, von dem ersten Augenblick seiner Existenz unmittelbar in die absolute Totalität des Seins eingegliedert und hat die Last der Weltlüge niemals empfunden. Goethe lebte in der überwundenen christlichen Ordnung der Wirklichkeit und der Ideen. Er dachte und lebte so, als ob das Christentum niemals geschaffen worden wäre, als ob er den Zorn des Himmels niemals gehört hätte. Wie von Geburt aus war er ein Mensch der vollendeten Schau und des leibgewordenen Einklangs von Sinnlichkeit und Geist. Er brauchte nichts zu erkämpfen und sich nicht zu befreien; sein Auge war das Auge der Natur selbst, er war in der Zeit mit der Ewigkeit und in der Ewigkeit mit der Zeit verbunden. Deshalb weinen und jubeln wir mit Beethoven, während uns Goethe in Staunen über sich selbst hält. Beethoven ringt, Goethe schaut und bewundert das All. Der Erste fragt nach Wahrheit, trauert nach der Weihe des untergegangenen Mythos, während der Zweite in das Licht und die Ruhe des Seienden und in sich selbst Begründeten eingebettet ist. Beethoven verwirklicht sich in der Gestalt des Empörers, Goethe in der Gestalt eines griechischen Halb-

gottes, der mit allen Geheimnissen und Gesetzen des Lebens ehrfurchtsvoll verkehrt. So sehr versöhnt war Goethe mit dem Sein und seiner alles durchströmenden Fülle und inneren Gesetzmäßigkeit, daß er keinen Augenblick an die sakrale Verunreinigung und Verdunkelung Europas aus revolutionärer und prophetischer Leidenschaft gedacht hat. Der Raum, in den er sich eingeordnet hatte, war nicht der Raum Beethovens oder der eines Heinrich von Kleist, er war vielmehr der Bereich der geistgewordenen und durchleuchteten Natur, der Schoß der Sicherheit und Unzerstörbarkeit des Ganzen, des lebendigen Durchdringens von Menschlichem und Göttlichem, eine Region der autonomen Selbst- und Weltbeherrschung; nicht aber ein zerstückelter und abstrakter christlicher Raum, in dem sich die irrationale Seele nach Einklang und Freude sehnt.

Darum ist Beethoven mit der ganzen abendländischen Tragik beladen, mit dem Schrecken vor der Unvernunft des geschaffenen Mikrokosmos, vor dem Gesetz des modernen Weltbildes, das sich der verwandelte und sich selbst verfälschende Mensch der nachchristlichen Zeit geschaffen hat. Er verkörpert den unbeschreiblichen Schmerz der Existenz, der Verlassenheit und Unergründlichkeit vor dem Gesicht des fremden Gottes, zu dem er sich als der Schicksalstrunkene nicht bekennen will, obwohl er auch manchmal an das „Haupt voll Blut und Wunden“ denkt. Die gewaltige Komposition der menschlichen und kosmischen Einswerdung durch die Beschwörung des Klanges ist im Grunde die erlöste und mystisch geschaute Neuschöpfung des Universums, in welche das menschliche Herz

sein Blut einströmen lassen will, damit jene höchste Realität erneuert wird, in der sich endlich der reine götternahe Mensch beruhigen kann.

Diese Realität, diese verklärte und in ihre Substanz zurückgekehrte Welt fühlte Goethe als etwas Selbstverständliches und Elementares, er suchte sie nicht, er rief nicht die dunklen Erdenmächte zu Hilfe, um sie errichten zu können. Für Beethoven war die abendländische Menschheit unterjocht, die Natur lag für ihn in Finsternis.

Für Goethe gab es überhaupt keine christliche Geschichte. Er stand inmitten der Gegenwart so, als ob die Sprache der Verheißung nur eine Episode wäre, und als ob es sich für ihn nicht lohnte, sich mit dem unnatürlichen Evangelium zu beschäftigen. Deshalb hat ihn der Anblick der Hölle nicht erschüttert, Christus zog ihn nicht an, ebensowenig die Poesie des Jenseits wie auch alles andere, was nicht greifbar und von den Sţrahlen des Lebendigen durchdrungen ist. Er herrschte in Europa und über Europa, er gehörte weder zu seiner Zeit noch zu irgendeiner anderen Zeit der modernen Entwicklung, zu keinem Dogma und zu keiner Kirche, und zwar, weil er Heide im tiefsten Sinne der Selbstgestaltung zwischen den Grenzen des Sichtbaren war, und weil er überhaupt kein Bedürfnis fühlte, sich an das abendländisch-kirchliche Drama der Erlösung anzuschließen oder es zu verneinen. So ist Goethe der vollendete Mensch, der ohne Furcht und Entzücken in die lichtvolle Ordnung des Allseienden hineinwächst, ein Stück Ewigkeit, die nichts zu trüben imstande war. —

So äußern sich durch den Vergleich zwischen Beethoven

und Goethe die Grundkräfte des modernen geschichtlichen Geistes, in deren Kreis wir noch heute leben, und von denen wir uns nicht befreien werden, solange wir an den Widerspruch gefesselt bleiben, der nach dem Auslöschen der arischen Olympik hereingebrochen ist. Es ist die Kraft der nach Mythos hungernden Seele, die Melodie der Wiederverzauberung der Welt, die aus dem Zusammenbruch des kalten Verstandesraumes entspringt, und andererseits ist es der vollendete und in seinem Werden offenbarte, ohne Dissonanz und Aufruhr sich selbst schauende Genius.

XII.

Wir, die Götterfremden, stecken im Fragmentarischen; wir seufzen ewig; wir sind die verstreuten Klänge einer urgeahnten, zerrissenen Sinfonie der Welt.

Das ist der Grund, auf dem sich die bisherige Geschichte des christlichen Bewußtseins vollzogen hat, und darin drückt sich alles, was in unserer Kultur tief und ergreifend wirkt, aus. Diese Tatsache kann nicht verneint werden, wenn man nach dem Sinn der Geistesgeschichte auf allen ihren Gebieten fragt. Nur aus dem Erlebnis der Zerrissenheit des modernen Menschentums ist diese Geschichte zu erklären, und wer kein Gefühl für diese Erschütterung des seine wesenstreuen Bindungen aufgebenden Bewußtseins besitzt, kann nur „objektive Forschung", nicht aber Philosophie in dem tragischen, vom Symbol des Schicksals bedingten Sinne treiben. Besonders deutlich wird das bei dem Versuch, Hölderlins Dichtung und Schau zu deuten.

Es ist dieselbe Unruhe der Verlassenheit, der Überwältigung von der Schuld des Seins, von der Unzulänglichkeit des Geistes, der in einem feindlichen und fremden Raum zu wandern bestimmt ist, die auch Beethovens Musik erfüllt, mit dem Unterschied, daß Hölderlin unter der Last dieses Schulderlebnisses, trotz Dithyrambik und Liturgie des Lichtes, zusammenbricht. Das ist ein Zeugnis für die Romantik des trunkenen Schmerzes, der nur ganz erlitten und nicht ganz ausgesprochen wird, der Vorstellung des Abgründigen, das alles Menschliche bedingt und in das alles stürzt, ohne sich retten zu können. Man wird vergebens hier nach einem spekulativ gedachten Pessimismus als dem Schluß eines um die Erkenntnis des letzten Lebenssinnes ringenden Denkens suchen. Denn alles, was Hölderlins dunkle, nur vom Olymp her bestrahlte Welt durchdringt, ist das tiefste Erlebnis, welches das moderne Abendland überhaupt kennt: das Erlebnis der unendlichen Leere und der unendlichen Ohnmacht. Bei keinem anderen kommt dieses Erlebnis in einer solchen unbeschreiblichen Weise zum Ausdruck. Hölderlins Welt ist überhaupt keine konkrete Wirklichkeit, sie hat keine Gegenwart, wenngleich sie mit dem Jahrhundert und dem deutschen Heimatsbild verbunden ist. Keiner hat in Europa so einsam und fremd gelebt, und keiner hat die Unmöglichkeit der Einfügung des Geistes in die Tradition des modernen christlichen Lebens so tief empfunden wie Hölderlin. Seine Sehnsucht ist nicht abendländisch, ebensowenig sind es die Gestirne seines Himmels und das Rauschen der „guten", „freundlichen" Bäume. Auch seine Sprache ist nicht die

Sprache des abstrakten Europa; sie wurzelt in der Ergriffenheit vor dem auferlegten Weltleid und gleichzeitig vor dem Anblick der Unsterblichen, die nicht mehr über dieser Spätwelt des Verstandes und des entadelten Daseins walten. Es ist die Feier des Wortes, die absolute Sprache, der Gesang des Wiederaufgehens der Seele im Reiche der Unschuldigen und Irrlosen.

In allem, was Hölderlin sagt, ist die Sehnsucht nach diesem Reich zu spüren. Er sucht es im Kinde, das er als das noch nicht entzweite und unterdrückte Leben ahnt, in der Ruhe und im Glanze der Dinge und in jener Vorstellung der „schönen Mitte", des wiedergefundenen „Einen in sich selber Unterschiedenen", das er mit dem Wort „Griechenland" bezeichnet. In diese Vision mündet das Leid und der Hymnus dieses Künders des werdenden Gottes. Es ist nicht Griechenland als geographischer Begriff, als ein Land der Inseln und Buchten, sondern es ist die Stätte des entflohenen abendländischen Genius, mit dem eigentlich das ganze Abendland geflohen ist, um sich von der heldenarmen und entarteten Kultur zu befreien. Mit Hölderlin singt das neue Europa, in seinem Gesang jubelt die entfesselte Natur, die Sonne, die einst von dem Hauch eines unbekannten Gottes verdunkelt wurde.

Darin liegt das Fremde und Ureigene in Hölderlins Dichtung und Leben: er lebt in einer kalten bürgerlichen Welt, die, arm an Gesang, nicht mehr die „Himmlischen" anblicken kann. Gleichzeitig strömt aus der Tiefe seines Wesens der Atem des sich auf seinen alten und ewig gegenwärtigen Götterruhm erinnernden Abendlandes. Die grie-

chische Landschaft ist nur das Medium, wo die Wiedervereinigung der erwachten indogermanischen Seele mit ihren kultischen Seinsmächten stattfindet. Sie ist der Ort, wo Hölderlins neues Europa sich auf die Weihe des Schicksalhaften wieder besinnt und wieder besinnen muß, denn nur dort, im Schatten des Ganzen, des Alleinen, des noch nicht Entzweiten, vermag der Mensch würdig zu leben. So tief ist die Verzweiflung Hölderlins an der späteuropäischen Verstandeskultur, daß Griechenland zu seiner eigentlichen Heimat wird und zum Lied der Erlösung der ganzen Natur aus dem Banne des untergehenden und götterfeindlichen Bürgertums.

Nur so kann man begreifen, warum er immer wieder danach strebt, sich von der Umarmung des alten Gottes zu befreien und die Götter zu verkünden, die einst aus unserer Welt geflohen sind, weil der Mensch nicht mehr den Adel des Tragischen und die berauschende Ruhe kannte. In der Beugung vor dem alten Gott offenbart sich das Bewußtsein und die Anerkennung der Schuld. Die Schuld waltet über den Menschen, sie wird zum Gesetz des Seins; daher strebt der Mensch vergebens, eine Stätte zu finden, wo die Stürme dieser unendlichen Schuld nicht mehr über ihn brausen. Diese Schuld ist Folge der Spaltung zwischen Natur und Herz, zwischen Ahnung und abstrakter Subjektivität, zwischen dem Vater Äther und dem abendländischen Rationalismus, zwischen dem Olymp und Späteuropa. Der Rhythmus des Wortes und die Anbetung der Flamme wurden vergessen. So entstand das Verhängnis der Geschichte, das Pseudoreich des zer-

brochenen und schuldverstrickten Menschentums. „Empedokles" ist der Ausdruck dieser Selbstauflösung der Existenz im Schuldhaften; es ist das Ringen um die Rückkehr zum Urgrund, wo die Natur den Menschen wieder in sich aufnimmt. Das ist nicht die goethische Schau der lebendig geprägten Form, der Gestalt des in sich niemals Entzweiten und Getrübten, sondern die Beethovensche Sinfonie des feierlichen Einzugs in den Bezirk des Unsterblichen und Sündenfreien, zu dem sich der Barbar in Übermut bekennt: „Ich trink es euch, Ihr alten Freundlichen! Ihr meine Götter! Und meine Wiederkehr, Natur!"

Das ist die neue Erlösungslehre, die Überwindung des nur scheinbar bestehenden Daseins in dem elementaren Einklang des Ganzen, das Hölderlin nicht nur als Germane, sondern überhaupt als Führer der festlich gestimmten und freien Menschen schaut, und das immer wieder in der Geschichte der nachchristlichen Kultur gesucht und versinnbildlicht wurde. Das Olympische ist das allein Gegenwärtige und Ganze, die Einheit, in der die Polarität des modernen Bewußtseins aufgehoben ist. So unwiderstehlich ist Hölderlins Drang nach dieser Einheit, daß er das Christentum völlig in die Sphäre des Mythos eingehen läßt. Nicht eine Verklärung des christlichen Menschen und seiner Versöhnung mit dem griechischen Seinsgefühl will Hölderlin zum Ausdruck bringen, sondern vielmehr die völlige Ausschaltung des Christlichen aus dem Bereich des zu sich selbst zurückgekehrten und ganzen Geistes. Nur darum ringt er schon im Tübinger Stift, und nur darum will er wie Johannes für Christus sagen: „Ich bin der Weinstock".

Es ist nicht die Vision der Begegnung des Gottmenschen mit den Bewohnern des Olymps, die so oft in der westlichen Metaphysik der allumfassenden christlichen Verheißung und der Vermählung des Germanischen mit dem Morgenländischen zur letzten Synthese wird, sondern der Sieg des Ionischen über das Moderne, des Dionysos über das Evangelium, des Symposion über das Abendmahl. Christus ist ein Adler, ein „himmlischer Bote", der Bruder des Herakles, nicht mehr ein Sohn des Bürgertums oder ein abendländischer Heiliger. Er ist nicht mehr Christus, Golgatha ist nicht mehr in Jerusalem, denn Empedokles stirbt auf dem Ätna. Christus hat sich verwandelt, die Tradition der Sünde und Erlösung geht in die Mysterien des trunkenen Barbarentums auf. Das „Brot" wird „Wein", das Gericht wird zur Weihe des unschuldigen Seins, nicht umgekehrt. Griechenland siegt über das Christentum, das überhaupt aufhört, das Gesicht der kommenden Jahrhunderte zu bestimmen. Über der neuentstehenden Welt leuchtet nicht mehr die Sonne der Wüsten.

Das ist das urgrundhafte Erlebnis Hölderlins, das Geheimnis seiner dithyrambischen Vereinsamung, und obwohl er in der Sprache der deutschen Romantiker, mit Herder und Hamann an der Spitze, sich nach dem „Morgenland" sehnt, nach dem „goldenen Rauch" der „Asia", der „Mutter" der Patriarchen und Propheten, erlebt er nicht die eigentliche Landschaft der christlichen Verkündigung, sondern vielmehr den Himmel der Griechen, bei denen er die Treue zu den indogermanischen Göttern findet. Diese Treue und diese Götter suchte er, sie begeister-

ten ihn, und im Zuge dieser Sehnsucht verschmilzt bei ihm Östliches und Athenisches, wie das auch bei andern deutschen Romantikern der Fall war, bei denen indische Tempel, gotische Dome, orientalische Lichtglut, Persisches und Arabisches ineinander gingen. Das Vorderasiatische war für Hölderlin kein selbständiger und rassisch bedingter Begriff. Den gesamten Mittelmeerraum, als Gegensatz zum „Okzident", kannten die Deutschen seit Herder nur von der Überlieferung der Lehren von der Geburt des „ersten" Menschengeschlechtes und des „ersten" Lichtes, d. h. des Christentums her. Dieser Raum umfaßte die Donau, den Südosten, die Ägäis, den Kaukasus und Hellas, Indus und die Zweistromländer. In der Sage vom „Osten", vom Aufgang der Geschichte, verschmolzen Ariertum und Semitentum. Zu letzterem hat Hölderlin keine Beziehung, er ist der völlig entgegengesetzte nordische Schicksalsmensch, und deshalb ist es ein Irrtum, ihn in irgendwelche Zusammenhänge mit dem System der universalen Gnadenlehre zu bringen. Nichts Christliches hören wir in seinen Gesängen; es ist der Erbe eines alten heldischen Zeitalters, der hier die lebendigen Götter preist. Keine Angst vor dem Zürnenden und Unbekannten ist hier zu finden.

XIII.

Hölderlin schaute die Welt tragisch; er durchdrang sie mit seiner Sehnsucht, die aus den verschütteten Quellen des nordischen Erlebnisses immer wieder in die freudenlose abendländische Welt emporquillt. Deshalb finden wir

in seinen Augen keine Spur von Tränen, keine Wollust des Versinkens in die asiatische Melancholie.

Dieser Stolz des Leidens kennzeichnet nicht nur Hölderlins Welthaltung, sondern auch die aller anderen Hüter des elementaren Lebens. Darin äußert sich das Grundmotiv der bisherigen Passion unseres Menschentums: es handelt sich darum, die zerrissenen Fäden zwischen der antiken Welt des Herrischen, der Würde des Irrationalen und den späteren, von den morgenländischen Wellen überfluteten Jahrhunderten wieder miteinander zu verbinden, damit das europäische Seinsbild seine gesunde Farbe und sein ursprüngliches Blut zurückgewinnt. Dieses Streben ist niemals ganz verschwunden, es schlummert in den Tiefen des gotischen Menschen, es bedingt die Revolution Luthers und erreicht bei Hölderlin zum ersten Male seine erschütternde Prägung in der Komposition des neuen dionysischen Ideenreiches.

Nur so kann man auch die gewaltige Empörung Nietzsches begreifen. Nietzsche steht inmitten derselben Entwicklung, derselben Auflehnung des germanisch-arischen Schicksalgefühls gegen die Überfremdung Europas und gegen den alten Wüstengott, mit dem er nicht mehr ruhig oder trauernd umging, oder den er irgendwie zu überwinden oder zu verwandeln suchte. Nietzsches Philosophie ist Ausdruck der erschöpften christlichen Geduld, der Gnade des Heros gegenüber dem eingedrungenen, fernen Gott. Nietzsche ist der letzte Erwartende und der letzte derer, die unter dem Bekenntnis der Weltschuld leiden; als solcher entschloß er sich, den endgültigen Unter-

gang dieses Gottes zu verkündigen. Mit ihm endet der feierliche Aufruhr gegen die Verdammnisgeschichte der Menschheit und gegen das Einströmen des morgenländischen Giftes in die Adern der Dekadenten, Sichentartenden.

Deshalb steht Nietzsche am Schluß der bisherigen Entwicklung Europas. Mit ihm enden nicht nur die Geschichte des Christentums, sondern auch alle seine Variationen und Sektenbildungen in dem Bereich der geistigen Umnachtung des Abendlandes, und mit ihm beginnt wieder einmal — und vielleicht in einer nie gewesenen Form des Frevels und der Dionysik des Bösen — die Legende eines neuen, titanisch verklärten Menschen, der in der Tat kein neuer Mensch ist, sondern ein Bruder derjenigen, die sich gegen die Verleumdung des vom Pathos des Weltmutes bedingten Daseins auflehnten. „Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen Instinkten", bekennt er im „Ecce homo" — der unheimlichsten Prophetie, die unsere zwei Jahrtausende lange Geschichte der Demut und der Episoden der Abtrünnigkeit kennt. So rechtfertigt er sich nicht nur als Befreier des germanisch-deutschen Bewußtseins und der Tapferen, der dürerisch-lutherischen Rittertumsvision, sondern damit erscheint er auch als der erste Philosoph oder Metaphilosoph der entheiligten Kainschaft, der Mystik des Protestes und des Untergangs als Möglichkeit des Hinübergehens und der Verwandlung des Gesichts des alten Gottes, durch die alle bisherigen Melodien und Schreie des Empörens, die Reformation und die Romantik des gestaltsuchenden Geistes zu ihrem gleichnishaften Abschluß gelangen.

Von hier aus — von dieser Wiederentdeckung der Glorie des Angreifens, die im deutschen Idealismus nur die metaphysisch-dialektische Form der Verneinung der Antithesis kennt und im Faustisch-Mephistophelischen ihren dichterischen Ausdruck gefunden hat, ist Nietzsches Einordnung in die Geschichte des werdenden Europa zu begründen. Denn das Angreifen ist die Tat und die Erfüllung dieses Europa, das nicht mehr anders erwachen kann als durch das Verneinen der bereits zerstörten Götzenbilder. In diesem Zusammenhang ist Nietzsches Ethik zu verstehen, die im Einklang mit dem revolutionären Bewußtsein der Zeit, dem Instinkt für Rassen-Autonomie und der Ehrfurcht vor dem Verwegenen steht. Es ist die Ethik der Gefahr, der großen Gefahr, die das Leben heiligt und verewigt.

Darin äußert sich der Grundzug der tragischen Verwirklichung des europäischen Prometheentums, das auch die Form eines neuen, nur symbolisch zu deutenden und mit olympischen Bildern geladenen Luzifertums hat. Die Gefahr ist „das einzige, was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht", — und wie für den Einzelnen ebenso für die Völker schreibt er in der „Götzendämmerung": „Die Völker, die etwas wert waren, wert wurden, wurden dies nie unter liberalen Institutionen: die große Gefahr machte etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient, die Gefahr, die uns unsere Hilfsmittel, unsere Tugenden, unsere Wehr und Waffen, unsern Geist erst kennen lehrt, — die uns zwingt, stark zu sein ... Erster Grundsatz: man muß es nötig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie". Von

hier aus wendet er sich zur Geschichte des deutschen Geistes, um seine Gedanken zu bestätigen: „Wenn je ein Deutscher etwas Großes tat, so geschah es in der Not, im Zustande der Tapferkeit, der zusammengebissenen Zähne, der gespanntesten Besonnenheit" („Morgenröte"). Diese Ethik des Gefahrvollen steht in Verbindung mit der gesamten Erneuerung des heroischen Lebenssinns, mit der Einverleibung des Daseins in die Sinfonie des Schöpferischen, des geläuterten und überwundenen Pessimismus, und gleichzeitig gewinnt sie aber auch eine weltgeschichtliche Bedeutung, denn sie ist die Grundlage für die Umwälzung des überkommenen Weltbildes.

Im Grunde genommen ist die Philosophie Nietzsches nicht nur eine solche der persönlichen Verklärung und der Ergründung der selbstbewußten Willensbehauptung, sondern sie umfaßt zugleich auch die Revolution des gesamten Abendlandes, sie kündet und bereitet diese Revolution vor, zu der wir uns bekennen und aus der unsere neuen Tugenden und Werte entstehen. Deshalb ist Nietzsche der Vater des aufgebrochenen Orgiasmus des Gegenwartsgeistes, der Freude, in Gefahr zu leben und zu kämpfen. In ihm werden wir vergebens etwas von dem suchen, was an das verweichlichte Denken der weltmüden Romantiker, an die Monotonie und die Langweile des Moralischen erinnert.

Durch Nietzsche erleben wir die entscheidendste Auseinandersetzung mit der Paradoxie der Furchtsamkeit und des überlieferten Heilsgedankens. Dieser letzte Barbar Europas setzte sich unmittelbar neben den alten Gott, um

seinen Pulsschlag zu spüren, in seine Augen zu sehen, in seinem Gewissen zu lesen. Er sah, daß dieser Gott schon tot war. Und nun begann seine neue Verheißung, die wir nicht als Lehre, als System, als Predigt deuten können. Denn sie ist aus höllischen und himmlischen Mächten gewebt und birgt in sich die letzten Einsamkeiten eines Ehrenretters des Teufels und gleichzeitig auch den ersten Jubel des Entfesselten, Worte des leisesten Flüsterns, des Bösen und der Entzückung, Farben des Herbstes und den Schmerz des mitternächtlichen Spähens und Wartens. Diese Verheißung galt vor allem dem Leben. „Leben — das heißt: fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will; Leben — das heißt: grausam und unerbittlich gegen alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird."

Dieses Leben wollte Nietzsche retten, diesen Drang zum Jugendlichen. Aber darüber weiter schreiben, kann ich nicht, ich finde keine Mittel, Nietzsches Geheimnis zu enthüllen und zu beschreiben. Alles wird Gleichnis, alles wird Musik, kein Begriff kann mehr gebildet werden, wenn ich weiter darüber denke. Es besteht keine Distanz mehr zwischen Nietzsche und unserer Tragik. Wir alle, für die es bereits nicht mehr Gründe und Grundsätze gibt, sondern für die allein der Geschmack für neue oder sich in Verwesung befindliche Dinge entscheidet, sind im gewissen Sinne Jünger des zweimal geborenen Dionysos. Wir wiederholen die Gleichnisse dieses Zynikers, wenn wir heute über Erhabenes reden.

Der Blick des Apostata hält uns gefangen. Wir brennen

mit ihm; das Reich, das wir aufzurichten suchen, ist ohne seine Hymnik unmöglich. Wir würden niemals Menschen der Gegenwart sein, wenn Nietzsche nicht gelebt und gelitten hätte. Als Bürger, Positivisten, Philologen und Psychologen, Humanisten oder Christen wären wir nicht mehr fähig, stark und ursprünglich zu sein. Wir hätten Darwin oder Kant, Jesus oder Marx als die Bilder unseres entheldeten, adelverneinenden, gestaltindifferenten Daseins weiter behalten. Man hätte heute kaum den Mut gehabt, Unerhörtes und Verbotenes auszusprechen, von Kirche und Wissenschaft Geschütztes, vom Weltjudentum Gefesseltes, vom Kapitalismus Niedergerungenes und durch die Technik Enträtseltes zu befreien.

Ich bekenne, daß mein metaphysischer Trotz ohne das Gefühl für das Geheimnis Nietzsches nicht geboren wäre. Das gilt ebenso für alle anderen, die heute orgiastisch den Weltgang des Abendlandes ahnen und deuten; für alle, die, umweht vom Sturm der Zeit und erschreckt vor der Leere des modernen Weltbildes, den Weg zur Wiederaufrichtung des autonomen Schicksalsbereiches des Menschen suchen. Überhaupt ist die Revolution des Abendlandes, in der wir uns befinden, ohne Nietzsche undenkbar. Und wie alle epochalen Bewegungen in der Geschichte nicht von der Massenwelt, sondern von einem Mann, von einem Genie des Furors vorgezeichnet oder geführt werden, so ist auch die umstürzende Welthaltung der Gegenwart hauptsächlich von Nietzsche vorgeahnt und vorbereitet worden. Ohne ihn wäre unsere Kultur materialistischer geworden, und noch lange hätte sich der Mensch nicht getraut, in das

Abgründige hineinzuschauen, das Furchtbare zu ehren und Furchtbares zu tun. Der geschichtliche Mut des Jahrhunderts wurzelt in Nietzsches Kult der Verwegenheit. Zu Nietzsche hat die ganze abendländische Entwicklung von Luther über den deutschen Idealismus und die Romantik bis zum Heraufkommen des materialistischen Menschen geführt. Deshalb kann seine Philosophie als die Zusammenfassung jener Kräfte des dämonischen Abenteuertums aufgefaßt werden, welche die Seele des Abendlandes am tiefsten erschütterten, und in der gewaltigsten, wenngleich bruchstückhaften Kritik der Kultur ihren abschließenden Ausdruck gefunden haben, so wie die urchristliche Lehre in der Revolution des Apostels Paulus ihre weltgeschichtliche Endlösung erreichte.

In diesem Sinne ist Nietzsches Philosophie nicht nur Ausdruck des deutschen Ringens um die Begründung der wahren Bestimmung des Geistes, sondern sie vertritt die europäische Ideenkritik überhaupt und die europäische Tragik, die wir ebenfalls bei Luther, Hölderlin und Beethoven finden. Darin liegt es auch begründet, warum in diesem Buche hauptsächlich von deutscher Geistesgeschichte die Rede ist. Diese Geschichte ist europäische Bewegung.

Erst Nietzsche hat uns wieder mit europäischen Schicksalsmächten vertraut gemacht. Er lehrte uns wieder Aufrührer sein und sie feiern, in den Abgrund hineinschauen und den Mythos des Furchtbaren ehren. Er hat die Revolution des Jahrhunderts nicht nur prophezeit, er sah auch das Gesicht des kommenden Abendlandes.

XIV.

Wir stehen inmitten der Epoche der Entscheidungen. Obwohl unser Weltbild und unsere Phantasie noch fremdrassisch bedingt sind, obwohl die Hypokrisie des Denkens und Fühlens noch weiter herrscht. Der Weltgeist befindet sich dennoch vor der Stunde seines neuen und gewaltigen Aufbruchs, und er will, daß wir ihn von nun an gestalten.

Aber man wird fragen: ist unsere feierliche Auseinandersetzung mit dem bisherigen, christlich begründeten Abendlande nicht ein Frevel? Ist es überhaupt notwendig, daß wir uns in der Flamme dieses Aufbruchs eines Unbestimmten und Namenlosen verzehren? Warum sollen wir überhaupt unsere christliche Kultur, die nicht mehr von Europa wegzudenken ist, einfach vernichten, und ist es überhaupt noch möglich, daß wir über so viele zerfallene Reiche und so viele Systeme der Moral und der „Wahrheiten" zu einem neuen Heidentum, zu einem kirchenlosen Europa zurückkehren? Richten wir nicht eine antichristliche Front auf, hinter der sich alle Verleumder der Vernunft, der sittlichen Grundbegriffe verschanzen würden, um alles andere zu vernichten, was noch übriggeblieben ist? Kann es überhaupt eine Kulturgemeinschaft geben, einen internationalen Frieden, eine Zusammenarbeit zwischen den Völkern, eine Ethik ohne Christentum, einen Glauben ohne Hoffnungen?

So fragt man noch heute. Nach zwei Jahrtausenden also taucht wieder dieselbe Frage der Furcht und des Ungewissen auf. Die Lippen des Menschen sind noch nicht

satt geworden, das Kreuz zu küssen. Als ob das Abendland in ewiger Verfinsterung bleiben soll, und als ob es keine Zukunft mehr hat. So fragt man also heute wieder. Dabei ist überall noch Gottes „Wort“ lebendig, und überall liegt noch der gefesselte Mensch danieder. Kriege, Zusammenbrüche der Völker und Staaten, die sich auf das System der Gnade stützten, Tod und Pest, Mord und Bürgerkriege, — nichts hat die Wächter dieses Wortes erschüttert und verwandelt. Noch heute bleiben sie dieselben, so wie sie einst in Alexandria, im versinkenden Rom oder in Byzanz waren: Pilger oder Händler der Spekulation, unüberzeugbare Fanatiker der Sünde, Dialektiker des Schwachen.

Daß Gott nicht mehr lebt, daß er schon längst nicht mehr lebt, daran wollen sie nicht glauben.

Daß Generationen im Elend verkümmern, — dies sehen sie nicht.

Wer sich an dem Feuer seines Hochmutes nicht verbrennen will, und wer nicht die Verführung kennt, ohne Andacht vor fremden Idolen zu stehen, wer nicht den Mut besitzt, nicht mehr bürgerlich zu essen und souverän dazustehen, und zwar aus eigener innerer Kraft und aus dem Trieb zur Selbstgestaltung, braucht nicht an die Passion dieses Buches, an die Passion des Jahrhunderts zu denken. Er braucht überhaupt nichts zu hören; er kann weiter Proseminare halten und Dogmatik treiben.

Daß eine radikale Umwälzung nicht möglich ist, und daß sie nicht von heute auf morgen vollzogen werden kann, daß sie überhaupt keinesfalls nur von uns, von unserer fragmentarischen Gegenwart, von unserer noch

nicht klar umrissenen und selbstbewußt gewordenen Situation abhängig ist, daran kann kein Zweifel bestehen. Es handelt sich nicht darum, das zu verlebendigen, was schon einmal gewesen ist, und daß wir Wotan oder Perun bildhaft ausmalen und an die Wände neuer Altäre hängen. Es kommt nicht darauf an, die alt- oder früheuropäische Landschaft durch irgendwelche magische Mittel zu restaurieren, unsere Städte zu zerstören und die Kirchtürme zu zertrümmern. Wer ein Gefühl für den geschichtlichen Wandel besitzt, weiß, daß alles in der Geschichte nur einmal geschieht, und daß es niemals wiederholt werden kann, auch wenn es in dogmatischen Sätzen und mechanischen Formgebilden erstarrt zu sein scheint. Wenn wir an artechte Überlieferungen denken, an den Stil und den lebendig geprägten Weltsinn früherer Zeiten, so heißt das, daß wir uns dabei an die Kraftquelle dieser Überlieferungen erinnern und an die zerrissene Linie der indoarischen Entwicklung aufs neue anknüpfen wollen, daß wir uns auf die Gleichniselemente des Substanztreuen wieder besinnen wollen, und zwar, ohne in die Gefahr zu geraten, das selbst ureigen Gewesene und Gestaltgewordene nachzuahmen. Wir berufen uns auf den vergessenen Symbolgehalt des Lebens und die Kraft des schöpferischen Instinktes, weil wir wissen, daß dieser Gehalt trotz allem nicht völlig vernichtet ist, und daß er in irgendeiner Form in unserem naturgebundenen und durch nichts, durch keine Lehre oder Gewalt auszurottenden Brauchtum fortlebt. Wer kleine Volkstümer kennt, die von der Zivilisation noch nicht verdorben sind, wie z. B. die altbäuerlichen

Stämme des Balkans oder manche einsame Bauernsiedlungen im mittleren Donauraum und im Norden Europas, sogar in Frankreich, oder irgendwelche andere dörfliche Gemeinschaften, die der Großstadtwelt entfernt sind, wo man noch heute urtümliche Gesänge hören und ursprünglichen Gesichtern begegnen kann, wo die Weisheit noch Sitte und die Religion Sage geblieben sind, wird sich leicht überzeugen, daß nicht alles zerstört ist. Für solche Dinge braucht man selbstverständlich nicht nur einen gesunden und klaren Verstand zu besitzen. Man muß fähig sein, unbefangen zu schauen, physiognomisch abzuspüren; sonst wird man in den Urquellen völkischer Mächte nur Archaismus und Wildheit sehen. Was das Abendland heute braucht, ist eine ursprüngliche Welt- und Lebenshaltung und eine einfache Sittengestaltung, die uns spüren läßt, daß wir mit der Erde und mit der unendlichen Natur verbunden sind, aus der alles Lebendige wächst. Wir brauchen nicht mehr eine anonyme Ethik, die uns fortwährend an die Unwürdigkeit des „Kreaturlichen" erinnert und uns nicht erlaubt, frei zu atmen, zu spielen und das zu verleugnen, was nichts mit unserem Geist und unserer Hingabe an die Macht des Schicksals gemeinsam hat.

All das kann uns die christliche Kultur nicht nur nicht geben, sondern sie strebt eben danach, unser Weltbild so zu formen, als ob dabei das Leben und der Mensch nichts zu sagen haben, und als ob wir für immer von der Finsternis der Erbsünde gefangen bleiben müssen. Gerade das Christentum hat bewiesen, daß es trotz seiner langen Herrschaft nicht imstande ist, das Problem der Freiheit

und der Erkenntnis, geschweige das des Tragischen und der Verwirklichung der Persönlichkeit zu lösen, weil dieses Problem auf ganz anderen Wertbegriffen beruht, als die es sind, welche die Kirche bis jetzt durchzusetzen versucht hat.

Dasselbe gilt auch für die Idee des Friedens und der sogenannten „Solidarität" zwischen den Nationen, die das Christentum umsonst zu begründen sich bemüht. Die Universalität, in welche diese Religion mit ihren übernationalen Zielsetzungen mündet, gibt nicht die Möglichkeit, die Geschichte eigenwillig, von dem Gesetz des völkischen Seins aus zu machen. Denn der christliche Friede ist kein Friede zwischen den Völkern, sondern er ist der abstrakte Weltfriede, die Utopie des religiösen wie des politischen Anarchismus, der im Grunde kein Recht auf selbständige Reichsgestaltung anerkennt. Die europäische Entwicklung liefert genug Beweise in dieser Richtung. Alles, was arttreu ist und an die eigenständige Idee eines Reiches gebunden bleiben will, wird von der christlichen Weltstaatsmetaphysik verneint. Nicht nur der Papst ist in diesem Sinne der Widersacher der völkischen Ideen, der heroischen Reiche, auch alle irgendwie im „christlichen Geiste" und aus dem Gedanken der christlichen Weltordnung entstandenen Doktrinen sind mit dem Werden und dem Leid der Völker in ihrer elementaren Schicksalhaftigkeit unvereinbar.

Wenn die Wortführer des dogmatisch-kirchlichen Christentums behaupten, daß allein die Religion der Gnade für das Wohl der Völker sorge, daß nur sie imstande sei, Gerechtigkeit und Wahrheit zu stiften, und daß sie deshalb das Ungerechte und Unwahre verfolge, dann frage

ich, warum die Kirche in den schwersten Stunden der europäischen Geschichte stumm und gleichgültig geblieben ist und nichts zur Sicherung einer besseren Zukunft unternommen hat? Wie wenig Kriege haben die Wächter des heiligen Abendlandes vereitelt? Wie wenig internationale Verbrecher der Diplomatie haben sie verdammt? Warum hat die Kirche, vor allem die des Vatikans, so oft gegen die Vereinigung der Völker oder gegen ihre nationale Selbstbestimmung gearbeitet? Es ist kein Wunder, daß z. B. der Vatikan Synode nach Synode einberufen mußte, wenn es galt, eine nicht in lateinischer Sprache gehaltene Liturgie als Ketzerei zu verbieten, daß Johannes der XII. den Soldaten Karl Roberts erlaubt hat, in der Fastenzeit Fleisch zu essen, weil sie gegen einen „Schismatiker", den König Duschan, kämpften, und daß Benedikt der XII. die Sünden allen vergab, die an diesem Zug teilnahmen. Daß Gregor XIII. die geplante Ermordung der Königin Elisabeth als ein vor Gott verdienstliches „schönes Werk" pries, daß Paulus IV. bereit war, das Holz auch für seinen eigenen Vater, wenn er Häretiker wäre, zusammenzutragen, — das sind natürlich unwichtige Einzelheiten, die das Gesicht des christlichen Führertums und Weltkaisertums nicht deutlich zum Ausdruck bringen. Es ist aber hier nicht der Ort, die Weltgeschichte der zur Legende gewordenen Inquisitorengestalt dieses Führertums zu schildern.

Daß die Kirchen heute leer sind, liegt nicht daran, daß der Mensch gottlos geworden ist; vielmehr ist es ein Zeichen, daß Gott ohne Menschen geblieben ist, und zwar, weil seine Sprache durch die Kirche nicht mehr als eine

Sprache der Befreiung vernommen werden kann. Die Kirche hat viel mehr gesündigt als der von der Ursünde gefesselte Mensch. Der Papst, der „Vater der Völker", hat in der Tat viel mehr Todesurteile erlassen als die größten Henker, welche die Geschichte der Vergewaltigung kennt. Nicht zufällig ist sein Mantel purpurrot. Der Durst nach Ketzerblut hat seine Augen immer wieder getrübt. Man braucht nicht von der Inquisition, vom Feuertod und von den Folterkammern, von dem Ruhm der Scheiterhaufen und der Hexenprozesse zu erzählen, um die Geschichte des katholisch-christlichen Abendlandes kennenzulernen.

Am Anfang dieser Geschichte steht das Kreuz, das Sinnbild der Peitsche des Weltkaisers über alle Völker. In der Mitte dieser Geschichte steht dasselbe Sinnbild; am Ende steht wieder dieses Sinnbild der erwarteten Gnade. Am Ende Europas steht wieder der Jesuit der Weltrevolution. Aber heute bekommt er keine seidenen Mäntel, schöne Knaben und Kamele zum Geschenk, und kein Herrscher empfängt seine Krone aus den Händen der Kardinäle. Die Welt hat sich wirklich verwandelt, wenngleich der Papst noch über Europa wacht. Er wird noch lange wachen. Noch lange wird er den Ring tragen, den bis jetzt dreihundertneunundachtzig Päpste getragen haben, denn die Wurzeln seiner Macht liegen zu tief in der Tragödie des Abendlandes verborgen. Und noch lange wird es Menschen geben, die sich nur dann glücklich und sicher fühlen, wenn sie vor seinem Thron knien. Unergründlich und grenzenlos ist der menschliche Abfall. Der Tier-Mensch und das Menschen-Tier sind genau so unsterblich wie der Heros.

Zwei Jahrtausende hat die Kirche um ihren Bestand und ihre Macht gekämpft, und während sie im Anfang noch in einem erschütternden Erlebnis und in einer Idee wurzelte, stellt sie heute eine Institution dar, wie andere Behörden des öffentlichen Lebens, die für die Rechte und die Pension ihrer Beamten mehr zu sorgen haben als für das Wohl und die Zukunft des Volkes. In der Geschichte mancher Völker hat die Kirche Großes geleistet, doch war sie dann nicht die Kirche des Jenseits, sondern die Wiege des nationalen Geistes; ihre Diener waren Apostel des unterdrückten Volkes, Heiducken, die das Kreuz mit der Flinte vertauschten und auf dem Galgen mit dem Wort „Freiheit!" starben. Diese heldische Mission der Kirche ist nur eine Episode gewesen, und mit dem katholischen Weltmachtsystem ist sie nicht zu vereinigen.

Steht die heutige Kirche in Verbindung mit der Gegenwart? Mit dem Problem der Neugestaltung des Menschen, der Organisation der sozialen Wirklichkeit, der geistbedingten Herrschaft, der Idee der freien Volksgemeinschaft? Ist die Dämonie der Gegenwart nicht so gewaltig und so erhaben, daß alle Lehren und Dogmen der Kirche zu kleinlich und eng erscheinen? Die Ewigkeit braust heute über die Erde. Der Himmel der Kirche ist zu klein, um die neue aufgebrochene Welt zu umspannen, der Strom der Geschichte kann nicht mehr ins Jenseits einmünden. Gewitter und Abgrund bilden jetzt das Antlitz des werdenden Menschen, der andere Gleichnisse der Rettung und der Gnade braucht.

ÜBERWINDUNG DER WISSENSCHAFT



I.

Die Urkrisis ist die Situation des abendländischen Bewußtseins. Nichts anderes ist für diesen Zustand so bezeichnend als die Verankerung der gesamten Erkenntnis in dem System der Scheingebilde, die dieses Bewußtsein sich geschaffen hat, um überhaupt in der Welt eine Grundlage für sein theoretisches und praktisches Bestehen zu haben. Die Übernahme des vorderasiatischen Heilsgedankens hat nicht nur die Tradition der dynamischen Weltahnung unterbrochen; sie hat auch eine neue Erkenntnisfunktion hervorgerufen, die dem Erlebnisbereich des arischen Menschen fremd und feindlich war. Sie setzte ein Ende der Intuition des Genies, zerriß die Verbindung zwischen Geist und Sein, zwischen Schau und Wesen und verankerte damit das erkennende Bewußtsein in einer Sphäre des Scheins, in der nicht mehr der Anblick der göttlichen Gestalten des Seins, nicht mehr der Rausch, sondern der Intellekt, der gestorbene Geist herrscht.

Der Intellekt wurde zur Funktion der Erkenntnis durch die Entfremdung des Menschen von seinem kosmischen Grund, durch den Zusammenbruch der besonderen Existenz. Er ist kein Bestandteil des menschlichen Seins überhaupt. Er gehört nicht zum Bereich des Schöpferischen,

d. h. des Wesens des Menschen. Er ist entstanden nach dem Erlöschen des Instinktes und der Freude am Mythos. Mit ihm begann die Verpöbelung der Philosophie. Das Kind und das Genie starben im Menschen, als der Intellekt zur Herrschaft kam. Die seelische Verwüstung, die Langweile, die starre Gleichförmigkeit in der modernen Wissenschaft, die immer vom Intellekt und deshalb positivistisch, ideenlos bedingt ist, das Vergreisen der Kultur, — alles das sind Folgen der Vernichtung des arischen Schicksalsgedankens. Die moderne Wissenschaft ist überhaupt keine arische Erscheinung. Sie wurzelt nicht in der Gleichniswelt des Irrationalen und Tragischen; sie ist ein Produkt des verallgemeinernden, enträtselnden Intellektes, mit dem der Verfall des Menschen überhaupt beginnt. Sie entstand mit der Auflösung der platonischen Welt. Das Christentum brauchte Interpreten, Schriftgelehrte, Dogmatiker und Dialektiker, nicht trunkene Philosophen und Satyre. Das Gesetz der Sünde mußte ausgelegt und durchgesetzt, das Amt der Kirche begründet werden. Vorbilder waren nicht die Schüler Platons, sondern die jüdischen Interpreten und Synagogengelehrten. Sie schufen den Stil und den Kult der modernen Wissenschaft.

Die Heraufkunft des Intellektualismus in Verbindung mit der christlichen Lebensumformung ist nicht so aufzufassen, als ob der Intellekt auch vor dem christlichen Durchbruch und dem Zusammensturz der existentiellen Seinszusammenhänge nicht da war, aber erst durch die neue Lehre konnte er seinen wirklichen Triumphzug feiern. Als Daseinsprinzip und als Grundlage der Erkenntnis hat

er in der vorchristlichen Welt niemals die Bedeutung gehabt, welche er erst infolge des Durchbrechens der Schranken des Zeitlichen und Besonderen erhalten hat. Auch die Weltanschauung der Iraner und selbst die ionisch-kosmozentrische der Griechen beruhten auf dem Intellekt, aber es war keine starre Funktion, sondern vielmehr eine lebendige Kraft, die aus einem kultisch bedingten Erkenntnistrieb und aus der Ahnung der Schicksalsbindungen der Seele ihre Antriebe empfing. Selbst bei Sokrates bedeutet die „fronesis" kein „ratio", keinen abstrakten Denkprozeß, und bei Platon ist der Intellekt überhaupt die Verneinung der Erkenntnis, das Ende der Philosophie. Die aus der Ergriffenheit vor der göttlichen Ordnung des Sichtbaren und Greifbaren entstehende Weltlehre der Griechen, besonders in der Organisation der Ideenwelt und des Erkenntnisweges zu ihr, zu den ewigen Existenzkräften, kannte das intellektuelle Bewußtsein nicht, und wenn sie die Grenze dieses Bewußtseins berührte, floh sie erschreckt davon, so wie die alten Griechen vor allem flohen, was nur Schein und Abstraktion war. Der griechische Geist konnte nichts dulden, was nicht von den Göttern gegeben war. Dieselbe Ahnung erfüllte auch den iranischen Bauern, sowie andere arische Bauernstämme, selbst die des östlichen Mittelmeerraumes auf den von den semitischen Wellen noch nicht berührten Inseln und Berglandschaften.

Das kennzeichnet jede Haltung zur Welt und zum Erfassen dieser Welt, die der orientalischen Seinsfeindschaft immer fremd geblieben ist, und die nicht von dem Gedanken der Verankerung in die Dialektik der Verdammnis

und der Verklärung des Endlichen ausgeht. Daß der Intellekt, der die spätbäuerliche abendländische Welt angriff, der Grundordnung des Lebens und ihrer Erschließung fremd ist, ist eine Tatsache, die klar wird, wenn man einsieht, daß er erst mit der Durchführung der Lehre von der Spaltung des Weltganzen und des Gedankens der Sündhaftigkeit, des Ausschließens des Existentiellen aus dem Plan der Schöpfung, zum Durchbruch kam. Erst mußte sich die Lehre von der sinnfremden Wirklichkeit durchsetzen, um dem Intellekt freie Bahn zu schaffen. Und nur durch die Anerkennung der Spaltung im Weltganzen und ihre dialektische Einfügung in die Beziehungen zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Sein und Erscheinen, konnte jene Wissenschaft entstehen, welche kein Volk mit unangetastetem natürlichem Blutbereich kannte, und welche durch die semitische Auflehnung gegen den Lebenssinn des Artgerechten endgültig zur Herrschaft gebracht wurde.

Deshalb ist der Ursprung des Intellektuellen nur in Asien zu suchen, in demselben Raum der Verhängnisse, wo die christliche Synthese des Judentums erreicht wurde, und von wo die Strömungen gegen den selbständigen Bereich des Abendländischen ausgegangen sind. Die Wissenschaft ist ebenso im gestaltfremden Orient geboren, wie der christliche Humanismus. Der Intellekt ist aus derselben Feindschaft gegen die Existenz, gegen den lebendigen Welturgrund entstanden, aus der sich der neue Glaube gegen die Entwicklung der ursprünglichen Volkstümer aufbäumte. Sie kennt darum nur eine Art von Begeisterung:

die des Hasses gegen die Selbstmächtigkeit des Seins, gegen den lebendigen Menschen.

II.

Auch die Wissenschaft, genau so wie die christliche Zweiweltentheorie, spaltet das Ganze in zwei verschiedene und entgegengesetzte Bereiche, indem sie gleichzeitig versucht, diese Zweiheit zu überwinden und die „Gegenständlichkeit", das „Erfahrbare", das wirklich Bestehende und einzig Erkennbare möglich zu machen. Deshalb geht die abendländische Wissenschaft von dem „Allgemeinen" aus, von der Universalität der Vernunftformen und des theoretischen Geltungsbegriffes überhaupt, um das Besondere zu erfassen, genau so, wie die christliche Lehre den Weg zum Menschen von Gott aus zu finden sucht. Auch der Wissenschaft liegt also die Idee der Weltspaltung und der Unmöglichkeit des selbständigen Bestehens und der Selbstrechtfertigung des Besonderen und Konkreten zugrunde, das erst von der Vernunft aus, nur mit Hilfe eines Systems rationaler Formen erkannt werden kann. Der Erkenntnisbegriff der Wissenschaft beruht auf dem nur abstrakt aufgefaßten Weltdualismus, der in der Religion der Heilsbotschaft die Vorstellung der Allmacht Gottes gegenüber der Ohnmacht der seit Urbeginn verschuldeten Existenz rechtfertigt. In diesem Sinne steht die europäische Entwicklung des Schicksalserlebnisses, ebenso wie die Wissenschaft von den Erkenntnismöglichkeiten, in innigem Zusammenhang mit der orientalischen Ausschaltung des be-

sonderen und einmaligen Seinsgehaltes, mit der Tendenz zur Entwertung des wirklich Da-Seienden schlechthin.

Deshalb hat die Wissenschaft des modernen Europa nichts anderes so eifrig gesucht, als die „Synthese“, d. h. die „Objektivität“, den theoretischen Begriff der Mitte zu begründen, um nur von hier aus den Erkenntnisprozeß gestalten zu können. Man kann in dieser Hinsicht von einer theoretischen Verneinung des Daseins des Wirklichen, von einem theoretischen Haß gegen das Geltungsneutrale, gegen die Fülle des Seienden sprechen, wie in der christlichen Religion von einer Minderschätzung der wesensbedingten und in ihrer Einzigkeit ruhenden Existenzform die Rede ist. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Wissenschaft (die sich in dieser Beziehung vergebens auf den falsch verstandenen platonischen „Weltdualismus“ beruft) den Existenzbegriff nur künstlich auffaßt, und daß sie die vergegenständlichende Mitte, die „Erfahrung“, ohne irgendeine Erinnerung an den Abfallsprozeß und die Verankerung dieses Begriffes der Existenz im Schöpfungsplan Gottes denkt, während die Religion gerade von dem Affekt dieser Verankerung und ihrer Verbindung mit dem Gedanken der Erlösung ausgeht.

Trotz aller Versuche hat aber die Wissenschaft niemals den richtigen Weg zur „Synthese“, zum „Gegenständlichen“ gefunden, weil sie auf derselben Paradoxie beruht, auf die das Christentum seine ganze Gnadenlehre aufbaut. Sie beruht nämlich auf dem nur im abstrakten Sinne vorausgesetzten Gegensatz zwischen Form und Inhalt, zwischen Begriff und Wirklichkeit, der gerade darum

nicht zu überwinden ist. Es ist der Kreis, um den sich die theoretische Vernunft bewegt, und den sie nicht durchbrechen kann, weil er nicht im Wirklichen begründet ist. Es gibt überhaupt keinen Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, von der Form zum Sein, wenn man von der Voraussetzung dieser künstlichen Zweiheit ausgeht.

Die Wissenschaft des Intellektes in ihrer echten abendländischen Prägung führt daher niemals zum Lebendigen, und niemals wird sie deshalb imstande sein, den Menschen in seiner Weltgebundenheit zu erfassen. Sie bleibt am Rande des Seins wie die Religion, die ebenfalls nicht imstande ist, der Idee der Ganzheit zu entsprechen, auch wenn sie sich auf metaphysische Gleichnisse zu stützen versucht. Was sie überhaupt als „Erkanntes" betrachtet, ist ein konstruiertes Gebilde, das mit dem Sein selbst, so wie es sich in der Zeit als Seiendes, als Existentielles behauptet, nichts zu tun hat. Man hat versucht, diese Unmöglichkeit der Erkenntnis des Seienden vom Standpunkt des Formalismus aus durch die Einführung „ontologischer" Begriffsbestimmungen zu beseitigen, um damit die Schranken auf dem Wege zum Sein selbst zu durchbrechen, aber dieser Einführung liegt dieselbe Voraussetzung von der Gegensätzlichkeit zwischen Form und Inhalt zugrunde, welche die erkenntnistheoretische Würde des Intellektualismus ausmacht. Es ist überhaupt unmöglich, aus der einmal geschaffenen Struktur unserer Seinshaltung diesen Weg zu finden, den Weg zum Lebendigen, den das abendländische Bewußtsein seit der neuen Zeitrechnung vergebens sucht.

Denn mit all dem, was wir sind, stecken wir im Widerspruch. Wir stecken im Gegensatz zwischen Ja und Nein, in der Unentrinnbarkeit, in der wir durch den Zusammenbruch der wirklichen Existenzordnung und durch die bedingungslose Übernahme des morgenländischen Vermächtnisses hineingeraten sind. Von diesem Gegensatz aus kann es keinen Weg zur Ganzheit geben, die deshalb immer nur eine leere Vorstellung und eine Aufgabe unserer theoretischen Bestrebungen bleibt.

Wir sind von der Unauflösbarkeit des Widerspruchs gefesselt, welche von der paulinischen Religion geschaffen wurde. Es ist die Gefangenschaft in Gott und in dem von Gott hervorgerufenen Zwiespalt zwischen Mensch und Wahrheit, zwischen Schöpfung und Vernunft. Im Irrationalen können wir nicht bleiben, ebenso nicht im Rationalen. Solange wir uns in dieser Unmöglichkeit befinden, können wir weder das Sein als solches, noch seine Erscheinungsformen richtig erfassen.

Im Unnahbaren bleiben wir stecken, in der Not der Welt, solange wir angsterfüllt und erlösungsbedürftig leben und erkennen wollen.

III.

Am deutlichsten tritt die existenzwidrige Richtung der wissenschaftlichen Begriffsbildung bei dem Schöpfer des modernen Formalismus, bei Kant hervor, an den die europäische Philosophie, unberührt von den Flammen des aufgebrochenen großen Schicksals, noch heute gebunden bleibt,

und an dessen Grundthesen am klarsten zu sehen ist, wie eins der tiefsten Probleme des europäischen Bewußtseins, das der Geschichte mißdeutet wurde.

Die Aufgabe der reinen theoretischen Vernunft besteht nach Kant in nichts anderem als in der Verwirklichung dessen, was er „Erfahrung" nennt. Die Bestimmung der Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung — darin liegt der Anfang und das Ende des philosophischen Kritizismus. Daß die sinnliche oder materielle Mannigfaltigkeit nur in ihrer geformten Gegebenheit, d. h. nur in ihrer Verbindung mit den Formen des Verstandes möglich ist, das ist der Sinn des berühmten Kantischen Satzes — „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, und Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Demjenigen, welches wir mit dem Namen „Erfahrung" oder „Wirklichkeit" bezeichnen, welches überhaupt ein Bewußtsein „von etwas" ist, wird Gegenständlichkeit verliehen nur auf Grund seiner Beziehung zu den „reinen Verstandsbegriffen", die Kant als „Kategorien" auffaßt, und die das logische Prius seiner ganzen Kritik sind. Die sinnliche, vorgegenständliche Mannigfaltigkeit ist als Erfahrung nur in ihrer Einheit möglich, also in Verbindung mit den Formen des Verstandes, der in der Welt der Erscheinungen sich als eine unendliche Kette von antithetischen Synthesen ausdrückt. Es kann kein Inhalt ohne eine Form bestehen; es gibt keine Erfahrung, wenn die sinnlichen Wahrnehmungen nicht in irgendeine kategoriale Beziehung dazu gesetzt sind, mit anderen Worten, wenn ihr nicht gegenständliche Rechtfertigung durch die logische Subjektivität verliehen

ist. Diese logische Subjektivität ist der Grundbegriff des Kritizismus. Ihre theoretische Ausbildung ist die ganze Tat der Kantischen Kritik, und sie enthält den Sinn seiner Lehre in bezug auf die Möglichkeit nicht nur des theoretischen, sondern auch des praktischen und ästhetischen Bewußtseins.

In allem, was wir als „Gegebenes" betrachten, steckt die Tätigkeit dieser logischen Subjektivität, ohne welche die Welt keinen realen, gegenständlichen Charakter haben kann. Alle Bestimmungen der kritischen Philosophie entspringen aus dem Begriff dieser Subjektivität, die allein imstande ist, Erfahrungen zu vollbringen, indem sie den Inhalt (das Irrationale) mit der Form oder Kategorie (das Rationale) verknüpft.

Diese Priorität des Subjektiven oder rationalen Prinzips liegt also in den Grundgefügen der Kantischen Kritik. Das wird vor allem daraus ersichtlich, daß diese Priorität den unbedingten Faktor darstellt, der einzig in der Lage ist, die sinnlichen Wahrnehmungsinhalte zur objektiven Einheit umzubilden und dadurch sie logisch gültig zu gestalten. Es kann keine Rede von Gegenständlichkeit, von Wirklichkeit, von Gegebenem sein, ohne die Beziehung dieses subjektiven Prinzips auf ein Vorgegebenes oder Vorlogisches, und deshalb faßt Kant das Sein und seine Gesetze als „Produkt" des Subjektes auf, welches Subjekt „früher" ist, als das Objekt, und welches der Grund jeder theoretischen Gesetzmäßigkeit und Rechtfertigung ist.

Nicht nur darin drückt sich der Vorrang des rationalen Prinzips aus, daß ohne die formalen Beziehungen oder

Kategorien die Erfahrung nicht imstande ist, sich als gegenständliche, d. h. als „volle“ Erfahrung zu legitimieren, sondern auch darin, daß selbst die gegenständliche Erfahrung, als Erzeugnis der synthetisch-funktionalen Tätigkeit des Subjektes, dasjenige ist, was man in der neuesten Philosophie „Geltung“ nennt. Gegenständliches und Logisches sind bei Kant unzertrennlich verbunden; zwischen Sein und transzendentalem Erkenntnisinhalt besteht kein Unterschied. Die gegenständliche Objektivität wird durch die logische Subjektivität erzeugt.

Das ist die eigentliche Auffassung des theoretischen Gegenstandmodells bei Kant. Mit der Bejahung der zweigliedrigen Einheit des Gegenstandes wird nicht nur das logische Subjekt zum Primat erhoben, sondern es wird dieser Gegenstand zugleich mit der logischen Geltung, mit dem Geltenden überhaupt, gleichgesetzt. Der Sinn, der in der kritischen Konzeption der Erfahrung steckt, die Überwindung der vortheoretischen sinnlichen Mannigfaltigkeit und ihre Einführung durch Verstandesformen in das Gebiet des Objektiven, des Gegebenen, drückt nichts anderes aus als Gleichsetzung des Geltenden mit dem Sein selbst.

Das ist der wahrhafte Sinn der „kopernikanischen“ Tat Kants, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Wirklichen und Theoretischen. Der Gegenstand, der zuerst wie ein Korrelat der Verstandesformen aussieht, ist in Wirklichkeit nur ein logisches Erzeugnis, und die ganze objektive Geltung seiner Erkenntnis ist aus der Subjektivität der Erkenntnisbedingungen abgeleitet. Die Auffassung Kants der Philosophie als „Vermehrung“ der Be-

griffe durch die Philosophie selbst, als Selbsterzeugung des Verstandes und der Vernunft, drückt die unbedingte Macht des Logischen, d. h. der „Grundformen des reinen Verstandes“ aus, welches das „reine Schema“ für die Möglichkeit der Erfahrung, unabhängig von jedem empirischen Inhalt, darstellt. Deshalb beschränkt Kant das Denken nur auf das Gebiet des Rationalen, des Allgemeinen, abgesehen davon, ob letzteres das Allgemeine des Gattungsbegriffes oder das Allgemeine des Gesetzbegriffes, der „Relation“ bezeichnet; deshalb interessiert er sich nur für das, was notwendig und unbedingt ist.

Diese kritische Grundrichtung herrscht nicht nur in der Erkenntnistheorie in bezug auf das Hervorbringen der gegenständlichen Einheit der Vorstellungen, nicht nur im Bereich der praktischen oder sittlichen Tätigkeit des Bewußtseins, sondern auch in bezug auf das Problem der Geschichte, auf welches es uns hier vor allem ankommt. Und wenn wir hier Stellung zu der Kantischen Geschichtsauffassung nehmen, so tun wir es nur deshalb, weil hier, im kritischen Idealismus, der logische Faktor in der Theorie der Geschichte zum ersten Male und am schärfsten bestimmt worden ist, und weil er von hier in die gegenwärtige Philosophie des historischen Seins mit allen seinen verwirrenden Folgerungen überging. —

Die Kantische Auffassung der Geschichte beruht auf seinen Grundprinzipien, nämlich auf der unüberwundenen Zweiheit zwischen dem Empirischen und Rationalen, welche darin ausgedrückt wird, daß die transzendentale Logik kein empirisch-individuelles Moment weder in Be-

ziehung auf die Gesetze des Verstandes und der Vernunft noch in Beziehung auf den Geschichtsbegriff zuläßt.

Ohne Zweifel kann man bei Kant Stellen finden, die auf eine mögliche Überwindung dieses Zwiespaltes hinweisen, aber diese Stellen sind keine Probleme für Kant und haben daher keine Bedeutung für den systematischen Aufbau seiner Philosophie. In der Lehre von den Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung und in der Auffassung der Geschichte steht am ersten und würdigsten Platz der Begriff des Allgemeinen, des Rationalen; das Individuelle tritt ein, insofern es den allgemeinen politischen und sittlichen Maßstäben entspricht.

Daß Kant in Wahrheit keine tiefere Beziehung zum Problem der Geschichte gehabt hat, erhellt daraus, daß er die Geschichtswissenschaft nicht als eine besondere und selbständige Tätigkeit des schöpferischen Menschen, sondern als Anthropologie und beschreibende Erklärung auffaßt. In seinen Vorlesungen über die physische Geographie sagt er: jede „fremde Erfahrung" wird uns als „Erzählung" oder als „Beschreibung" mitgeteilt. Die Erzählung nennt er „Geschichte", die Beschreibung — „Geographie", abgesehen davon, daß Geschichte und Geographie mit Beschreibung gleichbedeutend sind, nur mit dem einzigen Unterschied, daß Geschichte die Beschreibung nach der Zeit, und Geographie die Beschreibung nach dem Ort ist (vgl. Werke, herausgegeben von Rosenkranz, Bd. VI, § 3). Geschichte also und Geographie bereichern unser Wissen in bezug auf Zeit und Ort. Die erste untersucht Erscheinungen, welche aufeinanderfolgen, die zweite unter-

sucht solche, welche in ein und derselben Zeit geschehen. Geschichte ist, mit einem Wort, nichts anderes als beschreibende Geographie. Das ist die Kantische Auffassung der Geschichtswissenschaft. Er leugnet diese Wissenschaft, leugnet ihren theoretischen Wert, da sie, indem sie das Tatsächliche zum Gegenstand der Untersuchung hat, nicht imstande sei, mit Gesetzen zu arbeiten gleich den Naturwissenschaften. —

In anderen Schriften (und zwar in „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" und „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht") nähert sich Kant den wirklichen Problemen der Geschichte, indem er sie als Verwirklichung des sittlichen Wertes auffaßt. Ihr einziges und höchstes Ziel bestehe darin, daß der Mensch auf Grund seines überempirischen und metaphysischen Wesens in voller Freiheit handeln soll.

Damit bezeichnet Kant das Wertmoment in der Entwicklung des Menschen, aber er geht nicht weiter. Im Gegenteil, er unterwirft immer mehr die Geschichtswissenschaft den Prinzipien seiner theoretischen Philosophie, dieses einzige historische Moment nur in bezug auf die theoretischen Maßstäbe des Verstandes verwendend. Die formalen geschichtsphilosophischen Ansätze bei Kant finden sich in seiner praktischen Philosophie; aus dieser nimmt er die Maßstäbe für die Geschichte, indem er das Ideal des Menschen als Gemeinwohl in Anbetracht seiner sittlichen Freiheit bestimmt. Kant bleibt immer bei der abstrakten Allgemeinheit, unter deren Schild sich das Geschichtliche verliert, welches nur von dieser Allgemeinheit gerecht-

fertigt werden kann. Der geschichtliche Wert ist hier nur ein formeller Wert, wie z. B. der „kategorische Imperativ“, wie auch alle anderen sittlich-politischen Maßstäbe. Niemals begleitet dieser geschichtliche Wert das Individuelle und Einmalige für sich, sondern nur diejenigen Tatsachen, die als Momente der immer und überall identischen Vernunftwerte erscheinen.

Mit der Idee des sittlichen Wertes, als einzigen Wert, dessen Verwirklichung der Zweck der historischen Entwicklung ist, nähert sich Kant in der Tat dem Problem der Geschichtsphilosophie, aber dieser Wert hat noch nicht einen reinen historischen Sinn, da er ihn nicht aus dem wirklichen Bereich des Historischen, sondern aus der rationalisierten Ethik ableitet. Er vereinigt diesen Wert nicht mit der realen Geschichte. Vernunft und geschichtliche Individualität bleiben daher zwei völlig entgegengesetzte und unversöhnliche Welten.

Wenn Kant seine Ethik auf Grund der konkreten Geschichtswirklichkeit begründet hätte und nicht umgekehrt, dann wäre er ohne Zweifel der Hegelschen Logik vorausgegangen, in welcher Logik das Wertvolle zum erstenmal in der Entwicklung des Denkens mit der realen Geschichte organisch verbunden ist.

Die Entzweiung zwischen der allgemein-formellen Geltung des Wertes und dem individuellen Geschichtsverlauf, die in der Lehre von dem Vorrang des logischen Prinzips steckt, zeigt, wie abstrakt, wie wirklichkeitsfremd die Kantische Auffassung der Geschichte ist. Das Individuelle ist hier in Abhängigkeit zu jenen Normen gesetzt, die das

unbedingte und allgemeine Bewußtsein der praktischen Tätigkeit bestimmen, und wenn Kant in der Geschichte die Verwirklichung dieser Normen sucht, so vernichtet er das Historische und macht aus ihm ein künstliches, entseeltes Gebilde.

Diese rationalistische Grundrichtung der kritischen Philosophie zeigt, wie fremd sie jener unerschöpflichen Mannigfaltigkeit von lebendigen und sich gegenseitig auswirkenden Erscheinungen ist, die den Charakter des Historischen nicht darum tragen, weil in ihnen ein allgemein-politisches oder moralisches Ideal zur Wirklichkeit hinzutrat, sondern wegen ihres wirklichen Bestandes selbst.

Ohne Zweifel hat Kant das historisch wesentliche Moment in der Entwicklung der sittlichen Idee erkannt, dies Moment ist jedoch außer der historischen Wirklichkeit geblieben, in der allein es nur Sinn und Bedeutung hat. Wie unhistorisch und gegenhistorisch der kritische Formalismus ist, wie unwirklich seine rechtsmoralischen Maßstäbe sind, wird aus den weltgeschichtlichen und literarischen Untersuchungen Schlossers ganz ersichtlich. Schlosser betrachtet die Geschichte aus dem Gesichtspunkt des sittlichen Rigorismus Kants; damit drückt er die Methode der empirischen Geschichtswissenschaft nicht nur wie sie Kant, sondern wie sie das ganze Zeitalter der Aufklärung verstand und betrieb, aus.

Was die Geschichtsschreiber dieses Zeitalters in ihren Fragmenten suchen, beruht auf nichts anderem als auf der kritischen Zweiheit zwischen dem Historischen und Vernünftigen, zwischen dem Besonderen und der allgemeinen

Norm, zwischen Individualität und Vernunftgesetz, zwischen einzelnen Tatsachen und allgemein-notwendiger Forderung. Diese Zweiheit nämlich bestimmt die Methode Schlossers, und daraus entspringt seine prinzipielle Entgegensetzung von zeitlichem Ereignis und sittlicher Norm. Zur geschichtlichen Tatsachenwelt gehört nach ihm nur das, was in der Entwicklung der politischen Bedingungen und im Zusammenhang mit dem häuslichen und bürgerlichen Leben als Verwirklichung einer allgemeinen sittlichen Forderung erscheint. Wie Schlosser, so wendet das ganze Zeitalter das sittliche Prinzip auf die Geschichte des Staates und der Politik, sowie auf die der Wissenschaft an, und übersieht dabei den tiefen Abgrund zwischen apriorischen Vernunftgesetzen und der geschichtlichen Tatsächlichkeit.

Diese Geschichtsauffassung birgt in sich den verhängnisvollen Rationalismus, der die ganze Theorie von geschichtlicher Wirklichkeit und geschichtlicher Erkenntnis nicht nur bei Kant und seinem Zeitalter, sondern auch bei vielen von den heutigen Philosophen, die vom Kritizismus ausgehen, beherrscht.

Nach dieser Auffassung wird also der Wertfaktor der geschichtlichen Gegebenheiten allein in der moralischen Allgemeingültigkeit ausgedrückt, und das, was dieser widerspricht, kann zur Einheit des geschichtlichen Bewußtseins nicht gehören. Anders konnte Kant nicht denken, wenn er die Geschichte als Verkörperung der sittlichen Vernunft begriff, welche Vernunft allein imstande ist, die von allem Zufälligen und Instinkthaften befreite „Selig-

keit“ und „Vollkommenheit“ zu verwirklichen. Der Besonderheit der einmaligen, dynamischen Erscheinungsinhalte kann keine historische Würde zuerkannt werden, denn die Entwicklung der Welt bedeutet nichts anderes als Entwicklung des kategorischen Imperativs selbst. Dieser Imperativ ist das höchste Ideal des gemeinschaftlichen Wohls. —

So wird es klar, daß die Grundansicht Kants in bezug auf die Möglichkeit der gegenständlichen Erfahrung auf das Gebiet der geschichtlichen Tatsachen übertragen ist; diesen Tatsachen wird historische Bedeutung nur durch formal abgeleitete Maßstäbe verliehen. Die Logisierung des Wirklichen, des Gegenständlichen, welche die Aufgabe der reinen theoretischen Vernunft bestimmt, und welche den ganzen Inhalt des erkenntnistheoretischen und praktischen Kritizismus ausmacht, behält in der Geschichte denselben Sinn. Es gibt also keine Geschichte ohne Normen, deren Notwendigkeit in der transzendentalen Einheit der Vernunft wurzelt. Die theoretische Gegenständlichkeit wird mit der geschichtlichen Erfahrung identisch, und damit wird die Kritik der Erkenntnis zur Kritik der Geschichte. Auf diese Weise ist die geschichtliche Wirklichkeit völlig entwirklicht. Durch die Übertragung der Kategorien des Verstandes auf die Geschichte als unbedingte sittliche Maßstäbe entgleitet das Einmalige, das unübersehbar Mannigfaltige; daher wird die Geschichte in eine Wissenschaft von sittlichen Geltungswerten, also in eine Wissenschaft von Irrealem und Nichtzeitlichem, von Programmatischem und Gefordertem verwandelt. Darum

kann man bei Kant nicht von einem Begriff der Geschichte in tieferer und heutiger Bedeutung des Wortes sprechen.

Und wenn dieser große Denker den Vorrang des rationalen Prinzips oder der „Form" in der transzendentalen Analytik begründet hat, so wollte er damit nichts anderes hervorheben, als daß das „Irrationale", das „Material", keine gegenständliche Würde besitzt, daß es etwas ganz Unwichtiges ist und völlig überwunden werden soll, um die Welt der Erfahrung, die Welt des theoretischen Daseins möglich zu machen. Ohne diese Überwindung, die durch die „reinen Verstandesbegriffe" erreicht wird, können wir keine Erfahrung haben, keinen Gegenstand; wir würden nur den unklaren Ablauf von verschiedenen, sich durchdringenden Vorstellungsinhalten besitzen, die ununterbrochen verfließen und in den Abgrund des Vorgegenständlichen, des Irrationalen tauchen.

Diese Entfremdung des Rationalen vom Irrationalen, der Form vom Inhalt, dehnt sich jetzt auch auf das Gebiet der Geschichte aus. Daß die transzendentale Logik die Anschauungsinhalte nicht wertet und sie nur in ihrer kategorialen Beziehung und Geformtheit rechtfertigt —, das ist der gründlichste Beweis für die formalistische Methode Kants nicht nur in bezug auf die Lehre vom Erkennen oder Urteilen, sondern zugleich in bezug auf die Möglichkeit der Geschichte der Freiheit. Die Bestimmung der Erfahrung als einer zweigliedrigen Ganzheit von „Form" und „Inhalt", von Anschauungsmasse und „reinem" Begriff drückt nämlich diesen Formalismus, diese Macht des Rationalen über das Irrationale, des Begriffs über die

Anschauung aus. Und trotzdem es auf den ersten Blick so scheint, als ob Kant das Vorrecht des einen Prinzips vor dem anderen nicht zuläßt, so kann man doch in der Analytik der Verstandesbeziehungen von einem Primat der Form sprechen, wie es am klarsten die Marburger Schule gezeigt hat. Das Irrationale ist der ganzen Kantischen Philosophie vollkommen fremd. Es besitzt keinen wirklichen Bestand und hat daher kein Recht, in der Entwicklung der menschlichen Gattung zu existieren. Was sich entwickelt, ist nur als Erfüllung des sittlichen Gebotes denkbar. Das Unterwerfen des Irrationalen unter das Rationale in der künstlichen Zusammensetzung des theoretischen Gegenstandes hat dieselbe Bedeutung auch in der geschichtlichen Welt.

Das ist der wahrhafte Ausdruck des Formalismus bei Kant. Der ganze Weg seiner Untersuchung in der „Kritik der reinen Vernunft", von der Lehre über die apriorischen Prinzipien bis zur Auslegung der „Dialektik", ist der Weg der Vernunft, die nach allgemeinen Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis sucht; es ist derselbe Weg, der auch bei Betrachtung der geschichtlichen Welt, in der nur das Bedeutung hat, was Erscheinungsform der sittlichen Gesetzlichkeit ist, von ihm eingeschlagen wird. Die Vernunft, die sich auf diesem Wege verwirklicht, und die oft den Namen „seelisches Vermögen" trägt, ist in Wahrheit nichts Seelisches, sondern nur Träger jener notwendigen und nichtrealen Formen, welche die Vernunft auf ihrem ganzen Entwicklungsgang in das Gebiet der Erkenntnis wie auch in das Gebiet der Geschichte begleiten.

Diese rationalisierende Richtung wurzelt im Kern der ganzen Kantischen Lehre. Die Idee der Freiheit, die durch die Annahme einer metaphysischen Realität begründet wird, ist dem wirklichen Bewußtsein ebenso fremd, wie die überpersönliche Zusammensetzung von Form und Sinnlichkeit in der Wertung des ästhetischen Gegenstandes. Je tiefer Kant in seine Untersuchungen dringt, desto mehr rationalisiert und entstellt er damit das Wirkliche. Das, was in der „Kritik der Urteilskraft" als etwas „Zufälliges" für unser beschränktes Erkenntnisvermögen vorkommt, nämlich jene einzelnen Erscheinungen und Gesetze der Natur, die durch die formalen Verstandesbestimmungen nicht zu erfassen sind —, ist nach Kant durch die „reflektierende Urteilskraft" so zu erfassen, als ob ihr zweckmäßiger Zusammenhang und ihr Erkennen im System der organischen Welt einem „synthetischen" Erkenntnisvermögen angehörte. Dies Vermögen ist die „intuitive" oder „göttliche" Vernunft (intellectus archetypus). Hier begegnen wir also einem irrationalen Moment bei Kant; es ist jedoch nur ein Grenzmoment des theoretischen Denkens, und es kommt ihm in den anderen Untersuchungen Kants keinerlei Bedeutung zu. So ist z. B. in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" dieser Begriff des Irrationalen, des „Zufälligen" völlig durch den Begriff des „apodiktischen" oder mathematischen Charakters jedes wahren wissenschaftlichen Erkennens überwunden. In dieser Schrift ist die Natur von allem Besonderen befreit. Sie erscheint als eine Summe von Gesetzen des Verstandes, und die allseitige Rationalisierung der wissen-

schaftlichen und praktischen Erfahrung gelangt endlich zur Bejahung nur des Systems der apriorischen oder „reinen" Begriffe als „reine Tätigkeit des Denkens", durch welche die ganze Mannigfaltigkeit des Tatsächlichen in gesetzmäßige mathematische Einheit verwandelt wird. (Vgl. Kant, Werke, Rosenkranz, Bd. V. S. 309, 316.)

Das ist der Prozeß des kritischen Denkens und sein Apriori auf allen Gebieten der theoretischen und atheoretischen Tätigkeit. Kant selber sagt, indem er die Grenzen der Logik bestimmt, daß die Logik eine Wissenschaft sei, welche nichts als die „formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder ein Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemüte zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und strenge beweist". (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl.) Und an derselben Stelle schreibt er noch, in der Kritik der reinen Vernunft beschäftigte sich der Verstand mit nichts anderem als mit sich selbst und seiner Form. Er selbst sieht die Tätigkeit dieses Verstandes darin, daß er, indem er sich selber untersucht, nur „Regeln" sucht; und wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so erscheint der Verstand in seiner eigenen Untersuchung als das Vermögen, die Regeln und die Absichten des Bewußtseins fern von allen persönlichen Instinkten zu erweitern und zu verwirklichen. Der Verstand ist nach ihm nur von dem Durst erfüllt, Regeln zu erfinden, und beruhigt sich nur, falls er diese Regeln findet. Dieses Suchen nach allgemein notwendigen Regeln, diese Entwürdigung der „zwecklos spielenden Natur",

wie sich Kant einmal ausdrückt, bezeichnet die volle Theoretisierung des Seins, für das sich die Vernunft nur dann interessiert, wenn es zum wissenschaftlichen Inhalt geworden ist.

Hier können die intellektualistischen Richtungen Kants, die im Grunde seines Idealismus des Bewußtseins verborgen sind, auf systematische Weise nicht weiter verfolgt werden. Trotz seines Wunsches, die Logik mit dem Wirklichen und Praktischen zu versöhnen, trotz der Befreiung des ästhetischen Gefühls vom Begriff und trotz der Postulierung einer übersinnlichen Welt zur Begründung der metaphysischen Autonomie der Persönlichkeit oder Freiheit, trotz des Aufhebens des Wissens, um zum Glauben Platz zu bekommen, bleibt die Kantische Philosophie ihrem Geist wie ihrem Buchstaben nach lebensfremder Formalismus. Deshalb ist sie dogmatisch in demselben Sinne, in welchem die Philosophie vor ihm dogmatisch gewesen war. Die mystische Abstraktion, mit der das System der Vernunft abgeschlossen wird, nämlich „das Bewußtsein überhaupt" oder die „transzendentale Aperzeption" (die „transzendentale Einheit der Aperzeption") ist hypothetisch und dunkel, was zuerst der größte seiner Schüler — Fichte — sah, der sie in ein schöpferisches Prinzip, welches ein übersinnliches, überpersönliches Wesen ist, verwandelt hat.

Wie man auch diese Abstraktion verstehen und behandeln mag: als Form aller Formen oder als höchste Einheit aller Verstandeshandlungen, durch welche die sinnliche Mannigfaltigkeit zur Erfahrung wird, als Punkt der Be-

ziehungen aller Wertinhalte und endlich als Prinzip der logischen Einheit überhaupt, — dieser Grenzbegriff des Kritizismus bleibt nicht nur bei Kant, sondern auch bei seinen Nachfolgern in der gegenwärtigen Philosophie leer. Er weist am schärfsten auf, wie künstlich die Grundlagen der kritischen Lehre sind, die der Ursprung des modernen europäischen Formalismus ist. Er zeigt auch, daß durch allgemeine Synthesenbildungen keine Antinomie überwunden werden kann, und daß diese Art, Erkenntnis zu treiben und den Weltgehalt wissenschaftlich zu begründen, mit dem christlichen Rationalismus, mit dem Streben nach der Sicherung der metaphysichen Mitte oder der Einheit zwischen Zeitlichem und Jenseitigem tief verwandt ist. —

Aus allem, was wir über die theoretischen Motive des Kritizismus gesagt haben, wird ersichtlich, daß er nicht imstande ist, das Problem der Geschichte, die das Problem des schöpferischen Werdens ist, richtig zu lösen. Kant kannte das Wertmoment in der Entwicklung des Menschen, aber dies Moment ist bei ihm nur ein unwirkliches und allgemeines Gebilde, das in keinem Zusammenhang mit der Besonderheit des geschichtlichen Lebens, mit der werdenden und gestaltenden Welt steht. Er vertritt also den weltfremden Wissenschaftsbegriff.

IV.

Dieser moderne Wissenschaftsbegriff, als höchster Bildungswert und als Maß des Schöpferischen, entstand in

der Periode des Untergangs der indoarischen Herrschaft des Geistes. Mit dem Auflösen dieses Geistes trat gleichzeitig der Typus des „Gelehrten" auf.

In Wirklichkeit wurde das Hellenentum, der letzte Träger dieses Geistes, durch die herannahenden Wellen der weltjüdischen Revolution erschüttert. Die Geistesgeschichte wird einmal beweisen, daß Platons Tragödie in der allmählichen Universalisierung und Überfremdung des griechischen Geistes durch die jüdische Missionsmagik, in der Satanik des Stammes der Wüste, der Feindschaft des Olympischen, wurzelt.

Der Gelehrte ist überhaupt eine morgenländische Erscheinung; er geht auf das Pharisäertum und die alexandrischen Allegoriker, Kommentatoren und Eklektiker zurück. Seine Wissenschaft ist ein Produkt des intellektualistischen, alles zerlegenden und interpretierenden Alexandrinertums. Sie ist also nicht aus einem bodenverbundenen Willen, aus Urahnung und Erschütterung entstanden.

Viele der größten Gelehrten sind Juden gewesen. Es sind die Geometriker und Mathematiker des Universalen. Selten hat es große jüdische Mystiker, Musiker oder Dichter und Philosophen gegeben. Auf dem Gebiete des Abstrakten, ebenso auf dem der systematischen Aufwühlung und Anarchisierung der Menschheit, wo es gilt, den Widerstand des rassenfeindlichen Prinzips zu brechen, zeigt der Weltjude seine Fähigkeiten. Die christliche Religion, das System der Entwurzelung des Ariertums, konnte daher nur aus der jüdischen Weltpropaganda und in den Handelszentren des internationalen Wuchertums entstehen.

Einen arischen Interpreten als Zerleger und Deuter des Fremden kann es in Wahrheit nicht geben. Europa besitzt die besten Deuter des fremden seelischen und geistigen Lebens in der Legion der jüdischen Literaten, Kritiker und Journalisten. Aber immer wieder hat es sich gezeigt, daß dieses Deuten ein Mißdeuten und einen Versuch darstellt, das Jüdische im Hintergrund des Fremden zu entdecken und es zur Kategorie des Weltgeschichtlichen zu machen. Der Arier zeigt seine Kraft vielmehr im originellen Schaffen; seine ehrliche Achtung vor dem Leben erlaubt ihm nicht, nur zu zerlegen und zu beschreiben. Er ahnt; darin äußert sich seine Vornehmheit. Und wenn er Fremdes zu deuten versucht, so tut er das aus innerster Freude und Uninteressiertheit an der Eigenart des Schöpferischen, das immer nur an sich und für sich bleibt. Der Jude ist autonomiefremd, der Arier lebt und gestaltet sich in der Bejahung der Autonomien.

Der Intellekt, der Herr der Wissenschaft in ihrer abstrakten Formenwelt, vernichtet das Wesensgebundene und Arterweckende. Er gedeiht nur in der Gesellschaft der Pathosfremden und Distanzlosen. Der Mensch, der nur Intellekt geworden ist, ist die Fratze des Teufels, die er sich erfunden hat, damit er Gott das wahre Gesicht seines Geschöpfes zeigt. Nie hat es Helden gegeben, die Wissenschaft getrieben haben. Es gibt keine Liturgie des Abgründigen, keine Feier in der Welt der Wissensbeladenen und dem Leben Entrückten. Kein Feldherr hat Wissenschaft in ihrer asiatisch-abendländischen Prägung getrieben. Dialektiker sind meistens Juden gewesen, und deutsche Philo-

sophen haben versucht, die Dialektik zu entpaulinisieren und wieder zu platonisieren. Hegels „Logik" z. B. stellt diesen Versuch dar; sie will die wirkliche Idee der Bewegung des Geistes darstellen und sie vom Formalismus der spätabendländischen Sophistik befreien. Auch Goethe versuchte in diesem Sinne Spinoza zu verstehen, wenngleich er ihn völlig mißverstand; jedoch tat er dasselbe, was auch Dürer oder Bach oder Leonardo getan haben: den Ursprung des Lebens erschließen, der überdeckt und vergessen war. Immer suchte der Mensch unseres Erdteils diesem Ursprung näherzukommen, immer litt er unter den Schatten des Himmels der Patriarchen und Propheten.

Wenn die Kultur erstarrt, so ist das ein Zeichen, daß die Wissenschaft souverän geworden ist. Athen ging unter, als Platons Schöpfung vernebelt wurde; als an der Stelle des Rausches der Verstand auftrat, als der Geist der Akademie verpöbelt wurde. Der Ansturm des Semitentums brachte die Kathederweisheit mit sich, die Gäste des Predigers als Gelehrte, als Schriftenausleger, als Archivare und Händler. Die Universität des Abendlandes im Mittelalter geht nicht auf Platons Idealismus zurück, sondern auf die jüdische Vortragskunst und auf den orientalischen Kult der Fähigkeit, zu zerlegen und zusammenzusetzen oder laut zu schreien. Die erste wahre abendländische Wissenschaft war Magie, Pantheismus, Naturverehrung, urhafte Weltschau. Giordano Bruno oder Kopernikus, Paracelsus oder Jakob Böhme haben den Weg des europäischen Denkens geahnt, und was sie schufen, ist viel tiefer als alle Offenbarungen der Kirchenväter und des gesamten mittel-

alterlichen Gelehrtentums. Bruno wird immer im Herzen der Menschen fortleben wie Michelangelo, während Thomas von Aquino oder Duns Scotus nur in den Seminarien der Theologie und der „Ontologie" mit erstaunlicher Spitzfindigkeit ausgelegt werden, damit eine Doktorarbeit vorbereitet werden kann.

Was die ersten Künder der wahren Form des europäischen Denkens und Schauens gesagt oder verschwiegen haben, wiederholt sich später in den Schöpfungen des Geistes während einer fünfzigjährigen Arbeit bei der Wiederentdeckung der dynamischen Gründe des Seins. Es genügt, nur Hamann, den „Magnus des Nordens", zu erwähnen, dessen Sprache und Einsichten viel tiefer und erschütternder sind als die drei Kritiken des Königsbergers oder als alles andere, was das Zeitalter der Aufklärung schuf. Aber das war eine Episode, obgleich sie den Anstoß zu gewaltigen Systembildungen der geschichtlichen Erkenntnis gab. Der Intellekt, der Weltintellekt beherrschte Europas Seele, und so drang in die Hochschulen der Typus der mosaischen Exegeten, der Verleumder des Schicksals, der Jugend, des Rausches, bis das ganze geistige Leben von ihm erobert wurde.

Man muß sich deshalb nicht wundern, warum die traditionelle Wissenschaft auf allen konkreten Gebieten des Geistigen versagt hat, und warum sie zur Technik, zur Industrie und Nationalökonomie, zur Psychologie der Massen, zur Sexualwissenschaft, zur Jurisprudenz, Erkenntnistheorie und Philologie wurde.

Der Intellekt an sich ist überhaupt wertlos, und die

Bildung, die auf ihm beruht, ist kulturfeindlich. Die Götter verachten die bloß Gebildeten, die zu viel Wissenden, die von ihrem eigenen Urgrund Losgelösten. Wer allzuviel weiß, lebt nicht, denn jedes Wissen im Sinne des überkommenen Formalismus schließt den Geist aus, oder richtiger gesagt: in jedem Wissen und durch jedes Wissen stirbt der Geist. Die Wissenden, die Modernen, die Großstadtgelehrten, die Beherrscher der Physik und der Alchimie des Begrifflichen sind geistlose Menschen, Sinnbild der Armut an persönlichem Orgiasmus und an Bereitschaft zur Entscheidung. Der Technizismus der letzten Jahre, mit dem die eigentliche Verödung des Lebens begann, hat dieses Sinnbild durchgesetzt, und damit wurde die Wissenschaft zur einzigen Beherrscherin der finsteren Welt, zum höchsten Kulturgut und zum Ideal der Persönlichkeit. Man kann mit Recht fragen, wieviel von alldem, was die Wissenschaft des Liberalismus schuf, noch heute besteht. Wieviel Geschlechter sind durch die Verwissenschaftlichung des „Individuums" verdorben, wieviel junge Menschen haben ihre Schulbildung mit kranker Seele, mit erstarrtem Denken, mit lahmgelegtem Leib abgeschlossen, um dann als gespensterhafte Figuren in der Gesellschaft aufzutreten, stumpf für die Ereignisse der Gegenwart und unfähig zu irgendeiner Entscheidung. Solche Menschen bestimmten als Erwachsene die Entwicklung der Staaten und der Kultur. Noch heute werden sie massenhaft fabriziert, da die abendländische Schule, trotz aller „Reformen" und „Reorganisationen", noch immer der Natur und dem elementar geläuterten Bewußtsein fremd ist. Sie beruht noch immer

auf dem Wahn, daß Bildung wertvoller als Leben und Seele sei. Die Idee der Persönlichkeit kam oft wieder zum Durchbruch, aber ihre Künder waren meistens doch immer nur Erben des abstrakten Individualismus und der positivistischen Existenzstumpfheit.

Im Zuge der Intellektualisierung, d. h. der Fortführung des Kampfes für die Niederhaltung des Seinsmenschen, wurde der wissenschaftliche Begriffsbildner zum Feinde der Revolution. Die eigentlichen Gegner der Wiedergeburt des europäischen Machtmenschen im reinsten Sinne des Wortes sind Träger dieses Zuges; darum wird die Revolution Europas immer wieder auf den Widerstand der Wissenschaft stoßen, die in ihrer überlieferten Form keine Beziehungen zum Heldischen hat. Revolutionen werden von trunkenen Menschen hervorgerufen und durchgeführt, von Anbetern und Beschwörern des Abgründigen, nicht aber von Professoren und Wirtschaftstheoretikern oder Psychologen. Die Epoche der Umwälzungen, in der wir leben, die Epoche dämonischer Sehnsucht, ist der Wissenschaft gegenüber gleichgültig und erkennt sie nur insofern an, als sie sich an ihre Wirklichkeitsbindungen, d. h. an die Möglichkeiten ihrer Selbstüberwindung erinnert. Heute hat der bloße Gelehrte nichts zu sagen; er ist uns genau so fremd, wie die Priesterschaft und der neue Glaube den nordisch-germanischen und südöstlichen Bauern im Zeitalter des Untergangs des früheuropäischen Barbarentums fremd waren. —

Wie gesagt, die Wissenschaft gewinnt einen Sinn nur insofern, als sie Rücksicht auf die Wirklichkeitsgehalte

und die Besonderheiten des Konkreten, des Unterschiedenen nimmt. Das ist nicht so gemeint, als ob wir ohne Begriffe und Begriffsbestimmungen die Kultur ergründen können. Die Begriffe sind notwendig, aber nur, wenn sie zeitbedingt und zeiterfüllt sind, d. h., wenn sie dem Durchbruch des Seins als solchem dienen. Die Begriffe sind darum mehr Anschauungen oder Gleichnisse der wirklichen dynamischen Zusammenhänge als bloße Gebilde des Verstandes. Begriffe ohne Anschauungen sind nicht nur leer, sondern — und darauf kommt es nämlich an — sie sind auch menschenzersetzend und revolutionverneinend; sie sind bloße Dogmen, nicht Kräfte, die wir Ideen oder Geist oder etwas Ähnliches nennen können. Aber Anschauungen ohne Begriffe sind nicht blind. Die Synthese vom Begrifflichen und Anschaulichen ist ein Produkt des aufklärerischen Intellektualismus und des Strebens nach Aufrechterhaltung der Tradition der Entpolarisierung und Lahmlegung der Gegensätze durch das bloße theoretische, nicht wirklich erfahrungsmäßige und sich selbst durch die Berührung mit dem Sein überwindende Denken. Alles Wahrhafte ergreift, denn alles, was wahr ist, erfaßt den ganzen Menschen und durchdringt ihn. Die Wahrheit ist etwas Gewaltiges; sie ist die Offenbarung der verborgenen Zusammenhänge zwischen Mensch und Sein, zwischen Licht und Rasse, zwischen Wille und Welturgrund. Jede Wahrheit ist Bekenntnis der Art oder Hinweis auf die Art; durch das Wahrheitserlebnis drücken wir uns als Seiende in der wirklichen Einheit des Lebens aus. Darum ist die Wahrheit nicht von uns, von der Mächtigkeit und dem Willen

unserer Art zu trennen. Sie verbindet uns mit uns selbst, in jeder Wahrheit spricht das, was wir wirklich sind. Sie ist göttlich, unwandelbar und unzerstörbar, wie die Art, wie wir selbst, insofern wir Teile des Ganzen, ein Stück Kosmos sind.

Die Begriffe sind zu schwach, um das Wahre zu erfassen und auszudrücken. Wer schaut, wer schauen kann — und dies ist wieder ein schöpferisches Erlebnis; es ist die Erinnerung an unsere Verankerung im All — braucht keine Begriffe, um das Geschaute darzustellen. Die Begriffe verflachen und löschen die Erkenntnis aus, sie wirken an der Entzauberung des Tragischen und seiner Verbindung mit dem Prinzip des Bösen mit, des wahrhaft Bösen, das nichts anderes ist als Überschattung des Urgrundes, aus dem der Geist entspringt. Die Begriffe führen nicht zu diesem Urgrund, sie haben dieselbe Funktion zu erfüllen wie die religiösen Vorstellungen. Auch die Begriffe entfernen uns vom Sein und machen uns unfähig, artbewußt und artbekennend zu schauen. Der Begriff ist überhaupt das Rassenfeindliche oder das Rassenneutrale, er hindert den Prozeß der Überwältigung des Menschen durch seine Wiedervereinigung und Versöhnung mit dem Leben. Er löst die unbewußte Bindung mit diesem Leben auf. Darum ist alle Wissenschaft „allgemein" und „objektiv".

Es ist dies die „Objektivität" des Scheins. Die wahre Objektivität ist wesensbedingt, sie ist Ausdruck, nicht Bildung, sie ist Urwirkung, nicht Erscheinung und Folge. Als solche ist sie aber das Zeichen des Arteigenen, Unwiederholbaren und Unverwechselbaren. In der Erkennt-

nis der Objektivität wird die Art, der Wurzelgrund des Erlebten und des Erlebenden bejaht; deshalb vollzieht sich in dem Erfassen des Objektiven die Verbindung mit diesem Wurzelgrund. Die Objektivität ist die Form der vergegenständlichten absoluten Existenz, und die Wissenschaft, die sich auf diese Objektivität beruft, ist die wahre Theorie des schöpferischen Menschen, der also nicht mehr an Scheinbildern haftet, sondern in der Erschütterung durch die Bindung des Bewußtseins an das Existentielle und seine Ordnung lebt.

Diese Theorie, für die wir noch keinen Namen haben, ist eine Tat des erwachten Seins, d. h. des Lebensbewußtseins. Sie vollzieht sich nicht nur als Denken oder als bloßes Anschauen, sondern als Erinnerung an dasjenige, was vor uns, vor unserer Versündigung und unserer Begriffswelt bereits da war: an das Leben als Einheit des Existenzerfüllten und Existenzbedingten, das als solches in dem Bereich des Stammes, der Landschaft, der tellurischen Elemente, der Unsterblichkeit des Blutes verwurzelt ist. Durch die so verstandene Wissenschaft wird nicht nur etwas erforscht oder festgestellt; in der Erforschung und dem Erkennen erinnert sich die Seele an ihre ursprünglichen Kräfte, die Dinge werden in Zusammenhang mit diesen Kräften gebracht, und so wird die Wissenschaft — selbst die abstrakteste — Wissen von der Art, dem Stamm, dem Boden, dem Lichtvollen und Dunklen, dem Feuer und der Erkrankung des Seienden. In diesem Sinne ist die Wissenschaft Artlehre, Landschaftslehre, Zeitlehre, und da die Art und die Landschaft sowie die Zeit keine biologi-

schen oder psychologischen Tatsachen, sondern Elemente des Schicksalhaften sind, ist die Wissenschaft im Grunde genommen eine solche vom Schicksal des Seienden, deren höchste Form die Philosophie ist. Unlebendiges gibt es nicht, alles ist lebendig, selbst das Tote lebt; darum ist die wahre Wissenschaft Funktion und Offenbarung des sich selbst besinnenden und seinen Ursprung schauenden Denkens.

Die alten Griechen kannten diese Wissenschaft, das Urgespräch des Menschen mit sich selbst, die Darstellung der Ordnung des Seins. Die moderne Wissenschaft vergaß, daß vor dem Denken etwas anderes besteht, aus dem alles entspringt. Sie gab die wahre, lebendige Objektivität preis und suchte eine solche des „Voraussetzungslosen" und „Allgemeingültigen". Deshalb ist die Wissenschaft des christlichen Abendlandes eine Allegorielehre, die tief in der Feindschaft des Orientes gegen die Erlebniskraft des quelleigenen Geistes steckt.

Es ist klar, warum die Wissenschaft an sich keinen Kulturwert in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes darstellt. Das europäische Bewußtsein hat etwas anderes als Wissenschaft nötig, um überhaupt schöpferisch auftreten zu können. Wo gestaltet wird, geschieht das nicht durch Wissenschaft, sei sie auch als eine Art Kunst oder Architektonik der Gleichnisse gedacht, sondern durch das tragische Erlebnis des nur von der arischen Orgiastik der Andacht erfaßten Menschen. Was vom Orient gekommen ist, nicht nur also der christliche Heilsgedanke und die Ethik der Massen, sondern auch der Erkenntnisbegriff und die Funk-

tion der Wissenschaft gehört zur dauernden Krisis Europas. Immer, wenn der Mensch geistig verarmt und ermüdet, setzt die wissenschaftliche Erstarrung der Persönlichkeit ein. Etwas Verbrecherisches liegt darin, wenn die europäische Jugend fortwährend mit abstrakten Gebilden und Formeln beladen wird, um als „intelligent" zu gelten. Die wissenschaftliche Intelligenz ist eine Spätererscheinung, sie tritt auf, wenn das Blut nicht mehr in den Adern rauscht, so wie es beim Untergang der Antike oder des römischen Legionärs der Fall war. Auch die letzte wissenschaftliche Verflachung des Abendlandes geschah in der Periode der Auflösung der Romantik und des echten Idealismus, nach derem Ausklang die Verwüstung der gesamten Instinktwelt anfing.

Es ist ein Gesetz der historischen Entwicklung, daß bei der Entweihung der Art, bei dem Zugrunderichten aller Tugenden des Schicksalsmenschen, wie Tapferkeit, Aufrichtigkeit, Vornehmheit, Ehrfurcht vor dem Persönlichen, das Prinzip der leeren Form und somit das Prinzip der Nihilisierung der göttergebundenen Lebensordnung zur Herrschaft gelangt. Immer, wenn das Pöbelhafte auftritt, beginnt das wissenschaftliche Spiel der Mißdeutungen.

Europa muß wieder das Lebendige erwecken; seine Jugend braucht kein abstraktes Wissen, das ist nicht nur einmal gesagt worden. Europa hat alle Möglichkeiten und alle Siege der Wissenschaft gesehen. Die Jugend muß begeistert werden; bereits bei ihrem Auftreten in das praktische und soziale Leben muß sie von dem großen Schicksalssinn des Daseins überwältigt werden. Es ist viel besser,

wenn sie soldatisch erzogen wird, als Lateinisch zu lernen. Aus ihren Reihen müssen kampfesfrohe Naturen hervortreten, neue Wikinger. Dämonisch muß der neue Mensch sein, vom Unmöglichen berauscht, ursprünglich und dem Anruf des Fernen folgend.

V.

Die gesamte Reform der Bildung muß von dem Kult des Weltmutes ausgehen. Wenn Europa weiter bestehen will, muß es neue Schulen errichten, Paläste der ewigen Jugend. Das Erziehungs- und Bildungsproblem ist schließlich ein solches des Heroentums. Erziehung zum Verwegenen ist etwas vielfach Schwierigeres als die bloße Bildung und das Wissenssammeln. In den Schulen müssen Bauern lehren. Im Bauerntum liegt heute die einzig lebendig gebliebene Ursprungskraft unseres Menschentums. Die akosmische Weltstadt ist nicht mehr imstande, an der Neuwerdung des Menschen und der Formung des Charakters mitzuwirken. Europa darf nicht wieder die Zeiten erleben, da die Führer der Völker die Schwellen der Kirchen küßten, da die Vestalin Claudia vor dem Altar des heiligen Laurentius kniete. Das Sinnliche, der Ausdruck des leiblich gewordenen göttlichen Lebens muß wieder entdeckt werden. Rauhe Menschen müssen kommen, damit die Geschichte zur Weltmelodie des Bauerntums wird, des von der Natur umfangenen Lebens.

Viele Staaten gingen unter, als das Bauerntum verschwand. So war es mit allen Imperien, vor allem mit

Konstantins imperium sacrum. Dasselbe Schicksal hatten der nordische Reichsgedanke, das Danewerk und die Gegner des großfränkischen Reiches. Göttrik blieb aus demselben Grund erfolglos trotz des Kampfes, der vier Jahrhunderte dauerte. Das Reich des Balkanherrschers Simeon brach aus diesem Grund wieder zusammen. Als die schwarzen Schatten der Bogomilen, der „Gottesfreunde", über das Land zogen und die Bauernschichten erfaßten, geschah dasselbe, was früher auch mit den germanischen Mittelmeerreichen und dem Epos der nach dem Heiligen Grab wandelnden Nordlandhelden geschah. Die stärksten Heere lösten sich auf, wenn das Blut nicht mehr rein blieb, und wenn das Dorf zu welken begann. Niemals wäre das Abendland zum Kampffeld fremder Herrschaftsbestrebungen geworden, wenn seine Heere hauptsächlich aus gesunden Erdenmenschen bestanden hätten. Auch die osmanischen Haufen wären niemals bis vor Wien gekommen, wenn die Völker des europäischen Südostens durch den neuen Glauben und die Schwächung der Instinktkraft nicht so früh alt geworden wären. Wenn Europa überhaupt heute noch besteht, so ist das seinen Bauern zu verdanken.

Das wahre Bauerntum ist kein soziologisches Gebilde; es muß auch keine wirtschaftliche Formung und keine politische Kraft darunter verstanden werden. Es steht im Gegensatz gerade zu jener liberalistischen Verflachung des Persönlichen, die auch die wissenschaftliche Entwurzelung des Bewußtseins verursacht hat. Das Bauerntum muß als das lebendige Bollwerk des Abendlandes verstanden wer-

den, dessen Bestimmung immer darin bestand und bestehen wird, die Kräfte des Volkes zu schützen und sie zu erneuern. Natürlich kann nicht jeder Bauer werden, denn der Bauernmensch wird als solcher geboren, so wie alles, was von der Natur kommt und mit ihr im innigen Zusammenhang steht. Der Bauer kann auch nicht nachgeahmt werden, kein Dorf kann an Stelle einer zerstörten Stadt entstehen, und selbst die neuen Bauernsiedlungen stellen noch keine echte organische Einheit dar. Der Bauer aber kann in der Großstadt aufgehen. Die Dörfer können vernichtet und die Äcker verlassen werden; die Brunnen können austrocknen und das Korn verdorren. Das ist das Unheil der Verstädterung, welche die Zivilisation bis jetzt unterstützt und gefördert hat. Dieser Prozeß der Entbäuerlichung muß mit allen Mitteln bekämpft werden, damit die Dorfgemeinschaft selbst dann erhalten bleibt, wenn die Großstädte vollständig entvölkert werden. Je weniger Großstädte vorhanden sind, desto reiner und zukunftsreicher ist ein Volk.

Es gibt einen kosmischen Schauer, eine wilde Angst, welche die Seele vor dem Abgeblühten und Blutleeren überfällt. Es ist das Erschrecken vor der Übermacht des Toten, dem Ausklang der Melodie der Schöpfung. Nur den urtümlichen Menschen, den Bauern, kann dieses Erlebnis erfassen, besonders, wenn er in die Großstadt gerät, die den ewigen Untergang der Völker kündet. Für ihn, den Barbaren und Erben des Ringes, der Mensch und Kosmos vereinigt, kann es nichts Unheimlicheres geben als die Großstadt, den Sammelplatz der Stammelnden, Nieder-

gebrochenen. Nicht ohne Grund hat die Vorsehung den Barbaren zum Wächter des Lebens und Fortführer der Geschichte bestimmt. Immer, wenn das Verhängnis der Erstarrung hereinbricht, wenn das Arteigene verwelkt und der Tapfere ermüdet, taucht dieser Räuber des Weltgeistes wieder auf, um die Zeit dämonisch aufzuwühlen; denn der Himmel segnet nur die Schicksalstrunkenen.

Auch diesmal wird Europa nicht von Technikern und Eunuchen des Intellektes befreit und neu gestaltet. Das bereits begonnene dritte Jahrtausend wird sich im Zeichen des wiedererwachten barbarischen Weltjubels entwickeln und sich in der Stiftung des ersten großen Reiches des Bauerntums vollenden. Aus dem Bauerntum werden sich die künftigen Stände bilden. Seit langem sehnt sich der Mensch nach Einfalt und Stille. Nach jedem weltbetäuben-Brausen des Geschehens tritt die Verklärung ein, die Rückkehr zur Natur, zur Patriarchalität des Brauches, zum Symbol des Herdfeuers.

Die Großstadt bricht zusammen, wenn Lazarus, angehaucht von der Flamme des Lebens, aus dem Grabe aufersteht; wenn der Geist zur Selbstbesinnung kommt. Alle großen Städte in der Geschichte vor der „Zeitwende“ lösten sich allmählich auf und verschwanden, überflutet von den Wellen des Neuen und Starken. Das Dorf und der Kult der Bewohner der einsamen Berge blieb stets unangetastet. Noch heute leben die Urformen dieses Kultes, noch heute lebt der bäuerliche Mensch der Epoche der Völkerwanderung in dem Erben der indogermanisch begründeten Welthaltung, während alle Großstadtkultur

spurlos dahinging. Wenn die Sonne erlischt, welkt der Mensch; was ohne Wurzel ist, trocknet, vernichtet von der Schöpfung selbst.

Nach zwei Jahrhunderten wird die Großstadt von den Menschen gefürchtet werden, so wie heute schon der Hirt aus den balkanischen Bergen sie fürchtet und sich nicht getraut, sie zu betreten. Die Großstadt wie der Kapitalismus und die in ihm verankerte, das Leben erwürgende Technik, werden zu Feinden der Freiheit und der natürlichen Daseinsordnung werden. Dem Erkalteten und Verstummten kann nichts entspringen, was leben und zeugen will. Hunger hat nur der gesunde Mensch. Die größte Revolution Europas, die immer erwartet wurde, wird von wuchsechten Menschen getragen, denen der Blitz der Vorsehung den Weg vorzeichnet, wie es einst in jener Epoche war, da die Barbaren für ihre Sitten und ihre Götterordnung gegen die heraufkommende Gefahr der asiatischen Söldner kämpften.

In der kommenden Revolution sehe ich das Zeichen dieser Umwälzung. Die Instinktkraft, die diese Verschwörung der Feiernden und Entfesselten hervorrief, entspringt dem Born der mythischen Gewalten, die stets die europäische Welt umwehten.

VI.

Vor allem die Geschichtswissenschaft zeigt mit wenigen Ausnahmen tiefe Spuren der intellektualistischen Fälschung. Diese wissenschaftliche Tätigkeit geht ebenfalls von der Voraussetzung aus, daß die Existenzwelt, in der

sie den „Geist“ zu betrachten und zu beschreiben sucht, unvernünftig sei; der christliche Seinsbegriff liegt also auch dieser Wissenschaft zugrunde. Sie beruht auf dem überkommenen System des Weltbewußtseins. Sie übernimmt die Tradition des späten Abendlandes; deshalb sind die meisten Historiker Moralisten gewesen, auch wenn sie es nicht wollten.

Bei der Erschließung und Darstellung des wahrhaft Geschichtlichen aber kann es sich in erster Linie nur darum handeln, daß jene unbewußten Mächte berührt werden, welche die großen Wandlungen hervorgerufen haben und keineswegs in ein System abstrakter Wertbestimmungen eingeschlossen werden können. Nicht das Monarchische, das Königliche, das bloße Staatsprinzip oder die allgemeine Entwicklung der Dinge, so wie sie sich vor den Augen des Bürgers vollzieht, sondern die Erlebnisse sind zu schildern, welche das Gesicht der Zeit, ihren Rhythmus und ihren Willen bedingen. Darauf allein kommt es an. Fast in keiner bisherigen geschichtlichen Betrachtung wurden z. B. die Landschaft und die Zusammenhänge des Völkerlebens mit dem Boden, auf dem es gedeiht, zum Hauptgegenstand der Erzählung aus der Achtung vor dem Eigenständigen und Unwiederholbaren gemacht. Daß die Völker nicht in einem leeren Raum leben, und daß sie von unbegreiflichen Kräften bewegt werden, daß die Geschichte auch eine solche des Raumes ist, in dem der Weltgeist umgeht, oder daß jede epochale geschichtliche Entscheidung auch von den Elementen der Rasse und des Schicksals bestimmt wird, daran hat die Historie selten gedacht; denn

sie hat ihre Aufgabe hauptsächlich darin gesehen, das „Tatsächliche", das „Gewesene" so zu beschreiben, wie es „wirklich" gewesen ist.

Hier kommt es nicht darauf an, ob eine solche Betrachtung überhaupt möglich ist, ob das Gewesene vom Blickfeld der Gegenwart richtig dargestellt werden kann, sondern auf das Fehlen jeder Spur einer wirklichen weltgeschichtlichen Deutung der Zusammenhänge, die den Gestaltwandel hervorrufen, und in die auch alle Kräfte des völkischen Lebens eingebettet sind. Die geschichtliche Bewegung ist keine äußerliche Erscheinung, sie steckt nicht in Archiven, in Büchern, in Denkmälern oder Münzen, sie wirkt sich in der Seele der Zeit aus, in der Sehnsucht der Völker, dem Blitz und der Sprache der Götter, und nur ein Mensch mit genialem Blick und Gefühl für die Affekte des schöpferischen Geistes kann imstande sein, das Gewesene, das an sich immer urgegenwärtig ist, anzuschauen und in entsprechender Weise zu vermitteln.

Vielleicht läßt sich die wahre Geschichtsschreibung nicht anders als nur in Einzeldarstellungen vollziehen, indem vor allem die ursprünglichen Lebensformen in Verbindung mit den Gestaltungen des gesamten Lebens berücksichtigt werden, und zwar mit jener Ehrfurcht vor dem Besonderen und Einmaligen, vor dem Trieb des Naturhaften und seinem Willen zur Läuterung, die, wie jede große Erkenntnis, orgiastisch bedingt ist. Auch die Geschichtsbetrachtung ist Kunst, und vielleicht ist sie mehr als Kunst, mehr als Dichtung, denn es kommt hier nicht nur darauf an, zu gestalten, sondern auch zu erschließen, und zwar

das zu erschließen, was den Weltgeist fähig macht, die Völker zu verteidigen und der Erfüllung ihrer Sendung entgegenzuführen. Es ist die Betrachtung des Schicksals als die Poesie dieses Geistes, die Darstellung der endlosen Verteidigung der Gefüge der Welt durch den Menschen, das Leiden der Existenz, die um ihre Behauptung und ihre Erlösung von dem Fluch des Vergänglichen ringt. Die Geschichtswissenschaft kann ihre Aufgabe nur von der Eigenart des abendländischen Daseins und der Organisation des Bewußtseins vor und nach dem Christentum aus bestimmen; so wird das Gewesene nicht als ein passives Geschehen erscheinen, das sich nach ursächlicher Gesetzmäßigkeit oder bloß zufällig entfaltet, sondern als ein Kampf der Existenz um Sinnerfüllung und Befreiung von dem auferlegten Gesetz der Zwiespältigkeit und des Unvernünftigen in der Welt. Auch die Betrachtung des Historischen muß dasjenige erspüren und vermitteln, was den Drang des Lebens, zu sich selbst zurückzukommen, bedingt, und in diesem Sinne ist die Geschichtswissenschaft eine Darstellung des Ringens des Geistes um die Aufrechterhaltung seiner Wirklichkeit und seiner Ordnung, seiner zeitlosen Gegenwart.

Denn nichts anderes ist das abendländische Geschehen, die Zeit des abendländischen Bewußtseins, als ein beständiger Versuch, die verlorene Einheit zwischen Kultur und Universum, zwischen Geist und Ewigkeit, zwischen Dasein und Blut, zwischen Friede und Weltharmonie der Rassen wieder zu erreichen, die einst da war, und die nach dem Zusammenbruch des Ariertums verlorenging.

Das ist die Grundlage und der Ausgangspunkt jeder Geschichtsschreibung, die sich schöpferisch betätigen will. Immer muß man vor Augen haben, daß der moderne Mensch nicht aus den Wurzelkräften seiner Art entstanden ist, sondern daß er ein Produkt fremder Weltmächte darstellt. Der Instinkt, dies nicht nur einzusehen, sondern es auch irgendwie zu überwinden, hat den Charakter der großen Epochen in der Entwicklung des Erdteils geschaffen. Bei der Schilderung der vorchristlichen Zeiten kommt das nicht in Frage, und deshalb ist die Geschichte des Heidentums vom Gesetz der modernen abendländischen Historie frei; dort beruht das Sein auf sich selbst und die Kulturformen stehen in innigster Verbindung mit kosmischen Elementen, die über allem Menschlichen walten. Wenn wir aber in das Gebiet des Geschehens nach der „Zeitwende" eintreten, beginnt vor unseren Augen sich das Drama der Furchtbarkeit und der endlosen Vereinsamung des Menschlichen abzuspielen, das wir nicht mehr als eine Notwendigkeit in der Entwicklung des Geistes, sondern als das Ergebnis einer jahrhundertelangen Vorbereitung des Zusammensturzes des kultischen Lebensbildes des Indoariertums auffassen müssen, welches in den folgenden Perioden der Strukturauflösung des Lebendigen für seine Wiederaufrichtung kämpft. Das Bestreben, die verlorene Herrlichkeit dieses Lebensbildes zurückzuerobern, bedingt die Epochen des europäischen Heroismus.

Deshalb erscheinen die großen Ereignisse in der neuen Welt in Abhängigkeit zu diesem Streben der Menschen und Völker, die dadurch den kriegerischen Stil ihres Da-

seins und die Symbole ihres Weltmutes schaffen. Die eigentliche Geschichte Europas ist durch diesen Drang bestimmt; sie besteht hauptsächlich aus einigen großen Abschnitten des Ringens, während das andere Geschehen mehr oder weniger geschichtlich neutral ist. Solche Abschnitte sind die sogenannte Völkerwanderung, die Renaissance, die Reformation und Goethes Zeitalter bis zum Heraufkommen des naturwissenschaftlichen Materialismus, und die Zeit, in der wir leben, die Zeit der Zeiten. In diesen Abschnitten vollzieht sich ein einziges Mysterium, das der erwachenden Blutkraft, des sich wieder besinnenden Menschen, der vor nichts mehr zurückschreckt, um sich durchzusetzen. Es sind die Phasen der Auseinandersetzung des Lebens mit seinen feindlichen Mächten, das Erdbeben des Weltgeistes, der in der Sehnsucht nach seiner Wiederverzauberung glüht. Diese Geschichte ist groß, sie ist die einzige Geschichte, die wir kennen, in ihr offenbart sich der eigentliche europäische Wille nach Gründung eines Reiches der Freiheit und des Adels, in dem nicht mehr das Prinzip der Schwäche herrscht. Hier tauchen die Gestalten des Titanischen auf, hier wird auch die Sage vom Leben und Tod geschaffen, hier entsteht das tragische Volkslied und die Legende der Vergöttlichung.

In solchen Epochen geschehen Wunder. Ein einziger Mensch kann zum Herold der Völker werden. Es sind die Feiern des Übermutes und des Verneinens. Alte Formen versinken, Schranken fallen. Die weiche Seele stirbt dann aus. In diesen Augenblicken der höchsten Verklärung des abendländischen Bewußtseins rufen die Götter wieder.

Der Staat wird gewaltig, die Kunst, die Erotik und die Sprache werden barbarisch, sinnlich, angreifend und froh. In solchen Zeiten entsteht die Idee des Männertums, und das Weib wird zur Trägerin orgiastischer Mächte. Die Wissenschaft wird entlarvt, die Kirche beginnt zu schwanken, die Hölle befindet sich in Aufruhr. Es ist der Durchbruch einer immer bestehenden Revolution der unterdrückten Seele Europas. Die Führer dieser Revolution sind schicksalstrunken. Nur die Geschichte nach dem Auslöschen des Heidentums kennt solche Menschen. Unter ihnen gibt es Könige, Ekstatiker der Schau, Vermittler zwischen dem Gekreuzigten und den alten Göttern, Ketzer und Krieger. Leonardo oder der göttliche Dante, Ulrich von Hutten und Luther, Napoleon, Rembrandt und Kleist, Hölderlin, der Einsamste, Beethoven, Wagner und Nietzsche und alle ihre Vorläufer und Erben füllen die Märtyrertafel des erstehenden abendländischen Mythos.

VII.

Aber gerade, weil die Geschichtswissenschaft auf der Werthaltung eines abstrakten Denkens beruht und immer das „Gute“ und Fortschrittliche sucht, die Formen des äußerlich Bestehenden, den ursächlichen Verlauf der Ereignisse, hat sie, ohne tiefer hineinzublicken, diese Abschnitte in ihrer gewaltigen Ausdruckskraft übersehen oder oberflächlich behandelt, während hier, in diesen Epochen des Theseischen, des urschöpferischen Dranges, die Wurzeln des eigentlichen Willens des Geschichtlichen liegen.

Hier sollte die historische Wissenschaft länger verweilen als bei allen anderen Perioden des entbarbarisierten Menschentums, und von hier aus sollte sie auch, ohne prophetisch zu werden, das Gesicht des Kommenden vorausbestimmen. Die Geschichtsbetrachtung ist eine geniale Tätigkeit, sie ist die Synthese der Bestrebungen zur Erschließung des heimatlichen Bildes des Geistes, der Stärke und Mission der Rasse. Überhaupt hat diese Betrachtung eine ungeheuere Bedeutung für das Selbstbewußtwerden unserer gesamten Existenz, und deshalb steht ihr die symbolische Deutung der völkischen Sittlichkeit sowie die Mythologie, die Erforschung der Volksdichtung und der Mysterien zur Seite, die in Verbindung mit der geschichtlichen Verwirklichung und der Erfüllung der indoarischen Sehnsucht behandelt werden müssen. Die Historiker haben bis jetzt selten ihre Aufmerksamkeit auf diese Dinge gelenkt, weil sie sich von der Hypnose des rationalistischen Weltbegriffes nicht befreien können; daher blieben die Perioden des Verwegenen und Unbändigen nicht richtig erkannt, oder sie wurden als wilde Ausbrüche gegen die Zivilisation, den Plan der „Vorsehung", dargestellt.

Was wissen wir z. B. von der Völkerwanderung? Ist diese Zeit nicht die letzte und größte Revolution der Volkstümer Europas gegen das mittelmeerische Rassenchaos? Klingt hier nicht das Schwert des letzten Kriegers unseres versinkenden Kontinents, der, getrieben von unerhörten Ahnungen, nicht nach Beute und Eroberung dürstete, sondern nach der Aufrechterhaltung der alten Ordnungen der Gemeinschaft und der Sitten, der Elemente

des Kosmos, die er in seinem Gesang, in seinem alltäglichen Werk, in seinem Gefühl für Friede und Stolz und für die Sendung der Völker erlebte? Wie die byzantischen Chronisten fassen wir noch heute diesen Aufstand des Bauerntums als Landsuche oder räuberischen Einfall in das Reich am Tiber oder am Bosporus auf. Daß in dieser Zeit der Norden in seine weltgeschichtliche Berufung eintrat und in Verbindung mit anderen Völkerschaften eine gewaltige Festung für die Verteidigung des Erdteils vor dem Anmarsch der internationalen Söldnertruppen zu bilden suchte, die letzte Festung des indogermanischen Lebensgefühls gegen die Zersetzung der überlieferten Werte und Tugenden, daß in den grausigen Schlachten im Südosten, wo die Walküren sich mit dem triumphierenden Perun des Balkans verbündet hatten, Europas Blut verteidigt wurde, — davon finden wir nichts in den traditionellen Schilderungen dieser Bewegung.

Kennen wir die innere Welt, den gewaltigen Kampf des Kaisers Julian, der die Richtung des Weltgeschehens umkehren wollte, und dessen Soldaten die Kirchen in Kappadozien besetzten? Von der tragischen Größe der fränkischen Fürsten und Bauern des Nordens, die in den Zirkussen und den Amphitheatern der römischen Kaiser Bären und Krokodilen vorgeworfen wurden, wissen wir sehr wenig. Dagegen besitzen wir ausführliche Beschreibungen des Treibens in den Hekatomben. Ganze Bände sind über das erste christliche Gottkönigtum geschrieben, über die ersten Politiker der Eroberung der Völker unter der Fahne des Imperiums Christi und die Höflinge, Intri-

ganten und Verräter dieses Imperiums. Wer aber weiß etwas von dem Heimweh und dem inneren Kampf der stolzen gefangenen Barbarensöhne, welche die Einöden dieses von Negern, Juden und Mönchen wimmelnden Imperiums beackerten, den Thron des Autokrators überwachten und gezwungen waren, zusammen mit Afrikanern und Eunuchen das Kreuz aus Zypressenholz zu küssen?

Von der Fälschung der wirklichen Gestaltungskräfte des Geschehens aus ist auch die Tatsache zu erklären, daß wir über den heiligen Weltreichsgedanken der deutschen Könige genau unterrichtet sind, während die Auflehnung der Völker gegen das fast überall aufgezwungene Christentum im Dunkeln bleibt. Verborgen blieb bis heute die Seele des germanischen Nordens, seitdem sie vor rund 1000 Jahren durch Mission und Predigt getrübt wurde. Nur als dunkle Sage ist uns die Dramatik der durch Betrug der Könige gefangengenommenen nordischen Häuptlinge überliefert, die sich trotz der ihnen gebotenen Geschenke und trotz der ihnen angetanen Foltern nicht taufen ließen, sondern als dem Odin geweihte Kinder leben und kämpfen wollten. Von den Schatten Golgathas ist die Gestalt eines Widukind, des rex Alborum et Saxorum, verdunkelt. Der bulgarische Fürst Wladimir, der „Abtrünnige", der sich weigerte, den neuen Glauben anzuerkennen und das Volk zum Aufstand gegen die byzantinische Kreuzfahne aufrief, wurde in den Kerker geworfen, und es wurden ihm die Augen ausgestochen, die Frauen und Kinder seiner Nachfolger aber wurden in grausamster Weise ermordet. Davon erzählt uns die Geschichtswissen-

schaft nichts. Sie erwähnt nur, daß Wladimir ein Säufer und Verschwender war. Das Gesicht dieses wahrhaft großen revolutionären Anführers blieb bis jetzt verborgen. Die Historie schweigt über den Aufruhr der Balkanbauern, wie auch über den der sächsischen. Dagegen berichtet sie ausführlich über die Verbreitung des apostolischen Wortes und der Missionspredigt. Das Geschlecht der Ungehorsamen, der vom Urtrotz Erschütterten, gehört zum Gegenstand ihrer Betrachtungen nicht. Diejenigen, die Europa vor dem Untergang retten wollten, sind für sie Feinde der Wahrheit und der Kultur, nicht Künder und Helden. Eine Geschichte des „Abfalls vom Glauben" besitzen wir nicht. Was die Historie „Ketzerbewegungen" nennt, ist etwas viel Gewaltigeres gewesen als nur ein Protest gegen das Dogma. Die Geschichte dieser Bewegung wird einmal geschrieben, obwohl die kirchlichen Ketzerverfolger alle Dokumente vernichtet haben; dann wird vieles ins rechte Licht gerückt werden, was bis jetzt nur als Episode und Frevel in der Entwicklung der Völker gegolten hat.

Nicht nur die Geschichte des Glaubens der Abtrünnigen ist noch nicht geschrieben. Wir besitzen überhaupt noch keine Geschichte Europas. Wiederholungen alter Chroniken und Annalen oder Haufen von Tatsachen, die äußerlich gesehen und verbunden sind, stellen noch keine Geschichte dar. Nur Ranke und vor allem Jakob Burckhardt wußten, was Geschichte heißt; ihnen fehlte jedoch die Einsicht in die Tragödie der abendländischen Seele. Eine Geschichte des Bauerntums fehlt bis zu den heutigen Tagen. Sie wird einmal den Grundstein der Völker-

bewegung und der Erkenntnis des um den Ausdruck und die Bejahung seines Wesens ringenden Geistes legen. Auch eine Geschichte der Entstehung des Massenmenschen und des Kapitals, der Stadt und der internationalen Straße besitzen wir noch nicht. Die Geschichte der Persönlichkeit ist ebenso noch nicht geschrieben, wie eine solche des europäischen Brauchtums oder des europäischen Arbeitserlebnisses. Wie die gesamte moderne Entwicklung aus dem Kampf zwischen Judentum und Bauerntum entstanden ist, darüber ist bis jetzt fast nichts gesagt worden. Man denkt noch immer, daß die zwei Jahrtausende unserer Zivilisation im Zeichen des Fortschritts und der Vollendung der menschlichen Vernunft stehen. Die großen Umwälzungen faßt man noch meistens als sozialpolitische Erscheinungen auf, ohne sie mit der Grunddynamik des europäischen Daseins zu verbinden. Die Historie sieht in der Vergangenheit noch immer nur Staaten, Kriege und Klassengegensätze. Ihr fehlt das Gefühl für die Einheit des abendländischen Werdens und für den Instinkt, der dieses Werden treibt und bedingt, den Instinkt des immer wieder erwachenden und immer wieder unterdrückten elementaren Menschen.

Und wer schreibt heute Geschichte so, daß er auch etwas von dem künftigen Gang der Dinge erahnt? Gewiß, die Geschichte ist keine Weissagung, aber der Historiker muß auch den Blick für das Kommende besitzen. Der positivistische Geschichtskenner blieb stumm für die angebrochene Zeit der europäischen Entscheidungen, weil er seinen Auftrag nicht richtig verstand. Geschichte schreiben heißt: die

Verhängnisse wittern, die herannahen. Es ist die erschreckende Vision nicht des Möglichen, sondern des Notwendigen, des Unabwendbaren, das sich nur dann offenbart, wenn man die Grundthesis des abendländischen Geistes, die scheinbare Dynamik der Modernität, die Auflösung des stammwüchsigen Menschen genau kennt. Wer über die europäische Vergangenheit berichtet, muß von Verhängnissen sprechen; von Katastrophen, die notwendig folgen. Keine andere Kultur kennt dieses Gesetz und diese Furchtbarkeit der geschichtlichen Schau.

Es ist ein großes Unglück, daß Europa bis jetzt keine geschichtliche Betrachtungsweise in diesem Sinne geschaffen hat, daß es keine Tradition der Erschließung des Vergangenen, keine ungelehrten, freien, vorurteilslosen, tragisch denkenden und vorausschauenden Historiker hat. Wenn es jemals solche Historiker gegeben hätte, dann hätte das Abendland schon vor einem Jahrhundert wissen können, was heute geschieht. Es hätte gewußt, daß der Kontinent in die Epoche der schwersten Kämpfe eintreten wird, und daß Anarchie die ganze Kultur bedrohen, daß der Pöbel die Städte erobern, und daß der Bolschewismuss der Ausbruch des morgenländisch aufgelösten und byzantinisch erzogenen, von der Wüstenchaotik des Nomadentums besessenen Asiaten nicht nur eine sozialpolitische Theorie bleiben würde. Aber es hätte auch gewußt, daß das Weltgericht nahe ist, die Stunde, in welcher der Mensch sich nicht mehr scheuen wird, sich Mensch zu nennen; daß die Krisis des Geistes auch eine Krisis Gottes wird, daß neue Tempel und neue Dome der erhofften Freiheit er-

richtet werden. Wieviel Schreckliches und Schmutziges wäre dann dem europäischen Menschen erspart geblieben? Wieviel Katastrophen und blutige Experimente hätten vereitelt werden können? Ganze Geschlechter wären nicht für sinnlose Dinge geopfert worden.

Die Geschichtsschreibung ist zwar nicht daran schuld; aber sie trägt die Schuld der Wissenschaft, deren Aufgabe es auch ist, das Künftige vorzudeuten, und zwar aus der Einsicht in die treibenden Kräfte des bisherigen Werdens. Wer die Richtung dieses Werdens kennt, weiß, was kommt, was kommen muß. Schon Bismarck bedeutete eine Wende. Und noch lange vor dem Aufstieg des Preußentums, vor der Reformation und vor der Renaissance strebte das Abendland mit nicht vorausgesehener Folgerichtigkeit nach der Wende hin, in der wir heute stehen.

Solche Historiker des Vergangenen und Künftigen hat es, wenn man die Seher und Dichter nicht rechnet, nur wenige gegeben. Auch heute gibt es kaum wirkliche geschichtliche Erkenntnis in dem umfassenden, in der tragischen Idee der Existenz wurzelnden Sinne. Wer weiß, wie später unsere Gegenwart gedeutet und den kommenden Geschlechtern übermittelt wird? Natürlich ist die Gegenwart noch keine Geschichte, und der Historiker kann sie deshalb noch nicht durchschauen und beschreiben. Der Abstand zwischen heute und gestern muß da sein, damit das Geschehen, die Zeit zum Gegenstand der historischen Intuition wird.

Aber eins ist gewiß: auch unsere Zeit wird kaum richtig erkannt. Unsere besessene Leidenschaft, Geschichte zu

machen, der Jubel, die schöpferische Demut und der Gehorsam im Vollzuge der höchsten Verwirklichung unseres persönlichen Auftrages und der wiedergefundenen Sendung werden nicht geschichtlich erfaßt werden, weil eben die Tradition der heroischen Zeiterkenntnis, der Entdeckung der inneren Zusammenhänge des Unerbittlichen und Unausweichlichen nicht ein Bestandteil unserer erkennenden Welthaltung ist.

In einem Jahrhundert werden vielleicht Historiker kommen, die das Vergangene als die Geschichte des leidenden, um seine Entfesselung und Vergöttlichung ringenden Lebens darstellen werden. Solange der Bildungspositivismus und die Tatsachen-Ideologie nicht restlos überwunden sind, solange die Idee des Herrentums, die Hingabe an das Schicksal nicht wieder zum Durchbruch kommt, wird die europäische Geschichte unerkannt und ungeschrieben bleiben.

Was heute geschieht und weiter geschehen wird, ist noch nie gewesen; es ist die Einleitung zur größten und umfassendsten Revolution, die unser Erdteil überhaupt kennt. Sicher wird diese Revolution wieder nur wirtschaftlich oder politisch von der Geschichtswissenschaft der nächsten Jahre aufgefaßt werden. Daß in diese Zeit alle Ströme der abendländischen Vergangenheit einmünden, daß wir mit den schwersten Aufgaben beauftragt sind, mit denen die Menschheit bis jetzt betraut wurde, daß es sich heute nicht nur um eine neue Machtformung oder um Eroberungen und technische Wunder handelt, sondern daß ein neuer blitzumwobener Mensch entsteht, daß die Großstadt

allmählich ihren Nimbus verliert und die instinkt- und schicksalslose Massenwelt vor ihrem Untergang steht, daß der Bauer wieder zum Träger der geschichtsbildenden, die Völker erhaltenden Macht wird, — für diese gewaltigen Ereignisse müssen Historiker geboren werden, die auch Philosophen und Dionysiker, Musiker und Beschwörer sind. Die künftigen Geschichtskenner werden vielleicht Feldherren sein, Menschen, die im Kriege groß geworden sind und jeden Kleinmut verachten.

VIII.

So endet unsere Betrachtung über die Gefahr der seinswidrigen Wissenschaft. Nicht nur die Historiographie, auch die übrigen Wissenschaften vom Tatsächlichen und Werdenden, sei es einmalig und besonders, oder allgemein und kausal bedingt, wurzeln mit allen ihren Erkenntnismöglichkeiten und methodologischen Voraussetzungen in demselben System der abstrakten Umdeutung und Niederhaltung des Schicksalssinnes des Lebens, in dem das abendländische Denken verankert ist. Die von der Dynamik des Lebens losgelöste Wissenschaft ist überhaupt das Prinzip des Bösen, die Gewalt des Wesenlosen, und wenn sie bis jetzt immer wieder zur Herrschaft über die Wertbestimmungen des praktischen und theoretischen Bewußtseins gelangte, so ist das durch die Tatsache zu erklären, daß der abendländische Mensch den Zusammenhang mit dem Seinsrhythmus und seinen eigenen Wesenskräften verloren

hat. Wehe der Menschheit, die in der Wissenschaft ihr höchstes Ideal sieht.

Auch in den sogenannten Naturwissenschaften offenbart sich der Wille zur Entwurzelung des Seienden; deshalb besitzen wir in Wirklichkeit nicht eine Erkenntnis der Natur, sondern nur ein System abstrakter Gesetze und abstrakter Ursächlichkeit, unter deren Zeichen der Raum und die Natur erfaßt werden. Wir wissen nicht mehr, was Natur, was das Leben des Alls ist, weil wir uns darunter noch immer etwas Mechanisches vorstellen. Was die Naturwissenschaften unter diesem Begriff verstehen, ist eine Erfindung, nicht aber ein Erlebnis oder Urgleichnis. Die gesamte technische Konstruktion unserer Erfahrungswelt hängt von diesem Begriff ab. Die Technik ist ein Produkt dieser Wissenschaften. In den technischen Formungen der abendländischen Kultur spiegelt sich die Unzulänglichkeit des Verstandes und sein Anspruch auf Beherrschung der Raumverhältnisse ab. Darum ist das System dieser Raumgestaltung in der Architektur und in den anderen technischen Gebilden kalt und befremdend. Der Raum, unter dem man die „Natur" versteht, wird kausal aufgefaßt und geordnet. Nur so ist der moderne Haß gegen die Technisierung der Kultur und des Daseins entstanden, ein Gefühl, das genau so berechtigt ist, wie die Feindschaft gegen die Enträtselung der Persönlichkeit und des irrationalen Existenzbereiches durch die fremde Jenseitslehre.

Aber dieser Raum ist nicht nur der des naturwissenschaftlichen Denkens, nicht lediglich das Bild des Intellektes, der sich nur in einem solchen Raum bewegen kann; es

ist auch der Raum des modernen Bewußtseins überhaupt. Das Denken vollzieht sich in diesem Raum, und alles Denken ist in Wirklichkeit ein Raumdenken. Darunter ist jedoch kein lebendig geordneter Raum zu verstehen, sondern die Leere des Unsichtbaren, die Form der „Anschauung". In diesem illusorischen Raum entsteht das abendländische Bewußtsein der Gesetzmäßigkeiten und der kausalen Bestimmungen der Natur. Nichts anderes versteht die Naturwissenschaft unter der Natur als diesen Raum des in Wahrheit Raumlosen und Raumindifferenten, als dieses Verhängnis der akosmischen Neutralität der Wahrnehmung, der Überwindung der sinnlichen Beziehungen und der Einordnung des existentiellen Denkens in die Einheit des Seienden. Darum entfaltet sich das naturwissenschaftliche Denken nicht in bezug auf die Wirklichkeitsgehalte, seien sie auch nur gesetzmäßig und allgemein zu bestimmen, sondern es bewegt sich in der grenzenlosen Leere des Abstrakten, das es Natur oder Erscheinung nennt. Der Raum des modernen Menschen ist also die Grundlage und die Möglichkeit der kausalen Naturbetrachtung.

Damit wiederholt sich hier noch einmal die Tragödie des modernen Bewußtseins. Das ist die unbeschreibliche Ohnmacht des Menschen, in die wirkliche und lebendige Welt einzudringen, nicht weil er nicht imstande ist, es zu tun, sondern weil alles Menschliche in der alogischen Nichtigkeitsvorstellung verankert ist und sich dadurch als unfähig erweist, den Weltraum nicht künstlich, nicht religiös, auch nicht geometrisch oder mathematisch, sondern mythisch

zu empfinden, wie ihn die göttergebundenen und von den Göttern begeisterten Völker erlebt und geschaut haben.

So wird der Raum nicht nur zu einer Abstraktion des von der Form der Gesetzmäßigkeit faszinierten Denkens. Indem es durch diese Form und ihre Verabsolutierung vollständig enträumlicht und damit von der Wirklichkeit des Seins, von der Allordnung des Lebendigen und Wesenhaften losgerissen wird, wird das moderne Raumbild nicht mehr zu einem Werkzeug des Verstandes und der technisch-wissenschaftlichen Erkenntnis. Es gelangt zur Übermacht über das Denken selbst, es wird zum Feind des Bewußtseins, des sinnlichen Wahrnehmungsprozesses, der natürlichen Eingliederung der Existenz in den Einklang des Allseienden. Deshalb empfinden wir den Raum als eine Last, die auf uns liegt, und die uns nicht erlaubt, unendlich in der Endlichkeit, allgegenwärtig in dem Augenblick zu sein. Unsere Gegenwärtigkeit ist von diesem Raumbild abhängig, sie ist erstarrt in der bloßen Ewigkeit des Leeren, des Raumentzauberten, und unser Denken und Formen des Sichtbaren geschieht im Zeichen dieser Erstarrung, dieser Gefangenschaft von der Weltleere. Das Abendland lebt in dieser Raumfremdheit. Sein Gott ist ebenso raumlos wie sein Spätmensch. Der Mann ist ebenso raumlos wie das Weib, die Wissenschaft ebenso wie die Philosophie. Raumlos ist unser Leid und unsere Sehnsucht. Ohne Raum entwickelt sich das Leben, das Kind wächst ohne Raum, und im Raumlosen stirbt jeder Mensch dieser entwurzelten Welt des geheimnislosen Daseins.

IX.

Alle Naturwissenschaften bewegen sich in einer irrealen Formenwelt, unfähig, den Raum in seiner Mächtigkeit zu erfassen. Deshalb ist die Natur die „tote" Natur, die Vorstellung eines Gebildes, das sich der Verstand zusammensetzt, um überhaupt bestehen zu können. Aber das Furchtbare und Existenzfremde besteht nicht in dieser Erfindung des raumlosen Weltalls, nicht in der Mechanik der abstrakten Ursächlichkeitsverhältnisse, sondern in der Tatsache, daß das naturwissenschaftliche Bewußtsein diesen Raum nicht beherrscht. Indem dieses Bewußtsein versucht, die kausalen Beziehungen in dem Erscheinungsbereich zu bestimmen, stößt es immer an die Grenzen seiner Endlichkeit, seines Fluches, und muß sich daher vor der Unerfaßlichkeit des lebendigen Naturraumes zurückziehen und sich von dem künstlichen Raumbild beherrschen lassen. Nicht also die Naturwissenschaft beherrscht den Raum, sondern umgekehrt, der Raum, als bloßes Denkgebilde, beherrscht sie und schafft die Möglichkeiten der immer ergebnislosen Zerlegung der Atomenwelt.

Auch der Raum ist dämonisch. Es ist die Unendlichkeit des Endlichen oder das Endliche des Unendlichen, welches das Weltall erfüllt und uns verschlingt, so daß wir uns in ihm wie in unserer ureigenen Heimat befinden, niemals von ihm getrennt, und so, daß wir in keinem Augenblick raumlos, zeitlos, substanzlos und schuldlos leben. Dieses Raumerlebnis kennt das neue Abendland nicht, es kennt überhaupt das Prinzip der lebendigen Ordnung und Ein-

ordnung in die Universalität des Augenblicks, in die Unendlichkeit des Endlichen nicht. Was es kennt, ist der künstliche Weltraum, die absolute Gesichtslosigkeit des Alls, die Bodenlosigkeit des Geschehens, den Abgrund, vor dem die Welt und die Geschichte immer stehen.

Aus diesem abstrakten Raumbild ist die moderne Technik entstanden, die Technik des Toten. Das Lebendige läßt sich nicht technisch, raumzersetzend und raumenträtselnd gestalten. Die Technik ist der Untergang der indoarischen Raum- und Natursymbolik. Mit ihr entsteht der gespensterhafte Mensch, die Zeit als Scheinrhythmus, der Heroismus als Überwindung der Gewalt des Raumes. Daher sind alle Spätepochen technisiert gewesen. Immer, wenn der Geist erstarrt, geschieht das Wunder der Raumabbildung und der Raumverknechtung. Der Raum wird durch die Technik vernichtet, die Welt wird ihres Inhalts und ihrer Farbe beraubt; und genau wie die Technik, so verfährt auch die Naturwissenschaft, die Physik der Atomisierung. Wo nur das Technische waltet, sind die Spuren einer Raumlosigkeit der Existenz zu finden. Nicht der Raum wird von der Technik erfaßt, sondern die Erscheinung des Raumes, der Schein des in sich selbst eingeschlossenen Raumes. Die abendländische Technik ist aus dem Drang zum Künstlichen entstanden und aus der Unfähigkeit, den Raum zu erleben und zu gestalten, wie es im olympischen Zeitalter der Lichtanbetung und des Maßes der Fall war. Plastischsein bedeutet für uns keine raumgegliederte Gestalt, keine Gestalt des existenzerfüllten, existenztragenden Raumes; es bedeutet vielmehr die For-

mung der Fläche, der Oberfläche des Sichtbaren und Raumscheinenden. Nur die Gotik drückt im späten Europa das wahrhafte und dynamische Raumerlebnis aus. In ihr ist die Linie zur Sehnsucht geworden, die Masse des Stofflichen zum Gleichnis des Rhythmus, der Trauer oder der Entzückung; es ist die Kunst der Erfüllung der Seele durch ihre Einverleibung, ihre Einräumung, ihre Entsündigung in der Verschmelzung mit dem Raum, dem Ewigen. Hier vollendet sich die Einswerdung von Allraum und Teilraum, von Allzeit und Augenblick. Daher ist die Gotik Musik. Das eigentliche wahrhafte Raumgleichnis ist die Musik, die Linie der Welt als Klang. In den modernen Bauten spiegelt sich der entseelte Raummensch ab, die symbolfremde Überwältigung der Fläche, hier äußert sich der Mensch, der ohne Zeit und Schicksal lebt. In den Gebilden der modernen Technik ist keine Spur vom Sinfonischen; die Raumbeherrschung und Raumgestaltung sind amusisch. Die moderne Technik des Raumes ist künstlich, wie die moderne Psychologie oder die moderne Mathematik. Weder orgiastisch und göttergebunden, noch landschaftlich wird der Raum durch die moderne Architektur beherrscht. Deshalb sind die Paläste, die Kirchen und Städte zeitfremd, nicht gegenwärtig. Der Stil ist nicht nur Ausdruck der Zeit, sondern auch die Form der Raumerfülltheit, des Aufgehens des Geistes in dem Raum, wie das der athenische oder gotische Mensch empfand. Alle Stilformung wurzelt daher in der Schlichtheit, der Befreiung vom Überflüssigen.

Raumsinn ist Sinn für Einfachheit. Dekoration ist nicht Stil, so wie Deklamation nicht Sprache ist.

X.

Die Technik ist kein ursprünglich bedingtes, kein urhaftes Tun. Ihr liegt das Prinzip der Abbildung des Wirklichen zugrunde, der Nachahmung der Bewegung, der Erstarrung des Werdens. Sie hat keinen Ursprung, keine organische Entwicklung und sie steht immer am Ende der lebendigen Verwirklichung und am Ende der Entwicklung des Geistes. Die Technik ist überhaupt durch das Streben nach Überwindung der Raumgewalt bedingt, und dieses Streben besteht nicht nur darin, daß das technische Form- und Gesetzesbewußtsein sich mächtiger und überlegener weiß, wenn es vor der Unendlichkeit und Unerfaßlichkeit des Raumganzen, der Welt als der konkreten Fülle des Seins, steht. Ohne Zweifel ist das technische Bewußtsein von dem Willen bestimmt, das Sein zu beherrschen, und zwar, indem es sich eine andere, unwirkliche Region der Formenbestimmungen erfindet; aber dieser Wille ist kein Wille zur Herrschaft über die irrationale Ganzheit des Raumes. Vielmehr die Furcht vor dieser Ganzheit, vor der Undurchdringlichkeit des Weltraumes schafft den Trieb zur technischen Nachahmung und Zusammensetzung eines Systems der unendlichkeitsfremden, völlig lahmgelegten, geheimnislosen und kalten Welt.

So entsteht die Überwelt des Kausalen und Gesetzmäßigen, der übernatürliche Raum, den die Technik zu beherrschen glaubt, und den sie wirklich beherrscht, ohne ihn zu fürchten. Denn dieser Raum ist in Wahrheit kein Raum, er ist nicht der Raum, in dem die Welt eingeschlos-

sen ist, und aus dem es kein Hinausgehen gibt, solange der Mensch nicht zur Fratze des Intellektes und des Teufels werden will. Die überwirkliche Raumeinheit, die sich das technische Bewußtsein schafft, gehört nicht zur Welt, sie hat keine Beziehung zur Zeit, sie ist nur ein Atom oder die endlose Linie der Atombewegungen, ein System der Zahlen, die unzählbar sind und die gleichzeitig nichts sind, weil sie nicht der Ordnung des Seins, sondern einer Ordnung des von seinem abstrakten Treiben gefesselten Intellektes unterstehen.

Dieser Raum gehört nicht mehr sich selbst, er besitzt keinen souveränen Sinn. Er ist den Regeln und Gesetzen einer „idealen" Vernunft unterworfen; er ist nicht kosmisch, nicht naturerfüllt, sondern er ist nur ein Spielball des Verstandes, der über seine konstruierte Endlichkeit oder Unendlichkeit verfügt, der mit ihm alles tun kann, weil dieser Raum nur das System unbegrenzter Möglichkeit ist. Das ist der „logisch" zusammengesetzte Raumbegriff, der zur Grundlage nicht nur der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern auch des gesamten theoretischen Daseins des Menschen wurde.

Daher liegt die Technik, die Entdämonisierung des Weltraums, im Wesen dieses Menschen der Spätzeit und des untergegangenen Schicksalsgleichnisses begründet. Sie bedingt sein Wissen und seine Erfahrung. Von ihr ist seine Kunst, seine Architektur, sein Gottesbild abhängig, das selbst ein Produkt der Furcht vor der Unermeßlichkeit und Unbegreiflichkeit des Seinsraumes ist.

So entsteht nicht nur das künstliche Reich der Begriffs-

herrschaft, der Despotie der „idealen" Gesetzmäßigkeit, sondern auch das des Unpersönlichen. Deshalb steht die Technik in innerem Zusammenhang mit der Wissenschaft und dem Massenmaterialismus. Auch die Technik beruht auf dem entpersönlichten Bewußtsein, und auch sie strebt zur Verallgemeinerung des Verschiedenen, zur Auflösung des Besonderen. Das ist ihr vernichtender Wille, ihr Bündnis mit den lebenzersetzenden Mächten des christlichen Abendlandes, das schon seit dem ersten Augenblick des Sieges der Idee des Gottesreiches über die Idee des Menschenreiches sich im Zeichen der technischen Lahmlegung und Abbildung des Lebens und der Natur befindet.

Die Technik ist von dem Bestreben erfüllt, die Schöpfung zu überwältigen. Sie will über die Schöpfung hinausgehen und sie erobern. Aber sie ist aus demselben Gefühl geboren, dem die gesamte Neuordnung des abendländischen Existenzbereiches entsprungen ist, nämlich aus der Ahnung des Unbegrenzten und Unaufhaltbaren. Daher gehört die Technik zum Christentum genau so wie die Kirche, die Wissenschaft, die Zivilisation, der Kapitalismus, das Proletariat und die Massenwelt. Sie ist nicht mit dem Kult des Schicksalhaften verbunden. Ihr Heroismus ist illusorisch; ihr Weltmut ist nicht ein Mut des wahrhaft heldischen, von der Natur verschlungenen, in dem tellurischen Raum eingebetteten Menschen.

Und wie das Christentum, so ist auch die Technik Ausdruck der letzten Verzweiflung, der letzten Unmöglichkeit des Subjekts, sich in die Gegenwärtigkeit des Weltalls einzufügen und nicht nur abbildend, sondern auch

urbildlich zu wirken. Auch sie bezeichnet einen Endzustand. Sie ist der letzte Ausbruch des Zorns vor der Ohnmacht des Vergänglichen, so wie es von dem modernen religiösen Denken aufgefaßt und verkündet wurde. Sie ist nicht berauschend, sondern verzweifelnd; ihre Ethik ist pessimistisch; ihr Ruhm gehört nicht zur Legende des von dem Weltganzen ergriffenen Menschen. Sie bleibt in Wahrheit immer ergebnislos; sie untersteht dem Gesetz des Scheins, denn der Raum läßt sich nicht überwinden. Zeit und Raum können nicht überwältigt werden. Das Überfliegen des Raumes ist noch kein Überwinden des Raumes. Die Ferne ist immer die Nähe, jeder Millionenkilometer ist ein Millimeter, wie jeder Augenblick ewig und alles Ewige ein Augenblick ist.

Darin liegt nicht die Unzulänglichkeit des Menschlichen, sondern die der Technik. Der Mensch kann und will den Raum nicht überspringen, ihn verwandeln und entformen, sondern er kann sich nur in ihn einfügen, in ihm leben und sterben. Für die Existenz und ihr Eigengesetz ist der Raum überhaupt kein Problem, weil er kein Feind ihres Bestehens ist. Das ist die einzige wahrhafte Beziehung zum Weltraum und die Grundlage für die Ergründung und das Erlebnis des Einklangs von Mensch und Sein, von Wille und Einheit, von Gesundheit und Natur. Im Raume leben, raumerfüllt sein, heißt eben in der Ewigkeit der Zeit ruhen.

XI.

Natürlich wird die Technik weiter bestehen. Ohne Technik ist unsere abendländische Welt unmöglich, wie sie auch nicht ohne Banken und Großstädte sein kann. Sie wird unsere Gegenwart und vielleicht noch eine andere Gegenwart, noch ein anderes Jahrhundert überdauern, bis ein Zeitalter des wirklichen Weltmutes anbricht. Aber die Technik ist ebensowenig kein Kulturgut in der wirklichen Bedeutung des Wortes wie die Wissenschaft. Es ist nicht wahr, daß die Technik das Leben bereichert und den Menschen Segen bringt; in ihrem Wesen und ihrer Funktion liegt es, daß sie immer zum Werkzeug der Ausbeutung gemacht wird. Auch die gewissenhafteste Technik ist ein Feind der Existenz, und solange es eine Technik in Europa gibt, wird sie immer ein Werkzeug sein. Das ist unabwendbar. Das Tote dient dem Verfall, dem Bösen. Sie wird niemals eine Technik der Raumbeherrschung des Geistes werden, weil das die Grundstruktur des Abendländischen nicht zuläßt. Das moderne christliche Abendland kann nur eine natur- und lebensferne Technik haben, wie es nur eine christliche Religion und eine absolute Mathematik oder eine reine Logik und eine analytische Physik haben kann.

Anderes ist hier, in dieser Welt des entmächtigten Abendländertums, nicht zu denken. Solange wir nicht wieder kosmoserfüllt, lichtanbetend leben, solange wir nicht wieder die urhaften Seinsbindungen verlebendigen, werden wir nicht imstande sein, „technisch" im schöpferischen

Sinne zu leben und zu schauen, Städte zu bauen, die in der Landschaft, dem raumbedingten Geist der Zeit, verankert sind, Tempel zu errichten, die wie jene der Ägypter und des Zeitalters der in der Einheit der Schöpfung eingeschlossenen Menschen und Kulturen, nicht nur byzantinisch oder dekorativ, „formvollendet" oder „repräsentativ" sind, sondern die in dem Weltraum unerschütterlich so stehen, als ob sie aus ihm erwachsen und mit ihm unzertrennbar verbunden seien. Eine solche Technik ist Metatechnik und sie gedeiht nicht in Epochen der Zivilisation. Eine Säule des Poseidontempels in Pästum sieht so aus, als ob sie mit dem Raum verwachsen wäre. Wie die dorische Idee und der dorische Mensch ist sie tief in der Ordnung des Allseienden verwurzelt.

In diesem Sinne des Raumerlebnisses als Erlebnis der Zugehörigkeit zum All, zum Gesetz des Unaufhebbaren und Harmonischen, ist die Technik in unserem Erdteil der künstlichen Formprinzipien und des abstrakten Maßes undenkbar. Durch die Technik baut sich der abendländische Mensch eine neue Region des Scheins auf, unfähig, das Wirkliche zu erfassen und zu beherrschen, weil er jeden Zusammenhang mit ihm schon längst verloren hat. Diese Region ist die Welt des Anormalen und Scheinbaren, nicht des Wirklichen. Darum wird der Bauer niemals fähig sein, die Technik zu verstehen und zu bejahen. Immer wird das Kind stumm vor den „Wundern" des Technischen stehen, ohne sich darüber zu freuen, weil diese Wunder des Todes die Seele umnachten und verwirren, aber nicht verklären. Allein vom Instinkt aus, nicht durch die Begriffe des Ver-

standes, kann die Feindschaft zwischen Technik und Mensch erkannt werden. Es ist dieselbe Feindschaft, wie sie zwischen Materie und Zeit, zwischen Stein und Holz, zwischen Kapital und Arbeit besteht. In der Technik wird die Ordnung des Einfachen, noch Inhaltsreichen und Quelleigenen überwunden, der Mensch wird zum Mittel, die Arbeit zu Geld, die Zeit zur Zahl. Der Schauer aller Technik steckt in der Umbildung des Lebendigen. Damit wird die Existenz unfreier und schuldbeladener. Damit wird die Kluft zwischen Menschen und Natur breiter, und der Mensch wird endgültig die Welt aufgeben, in der er lebt.

In dieser Welt wird er auch nicht mehr arbeiten. Mit der Technik endet die Arbeit und entsteht das organisierte, mit dem Begriff des Klassenunterschiedes untrennbar verbundene Arbeitertum, verschwindet das Individuelle und steigt das Massenhafte auf. Die Arbeit ist kein technischer, sondern ein völkischer und im tiefsten Sinne ein metaphysischer Begriff; sie bedeutet Erlösung aus der Schuld des Daseins, Läuterung der verfinsterten Existenz, die durch die Arbeit sich wieder mit dem Rhythmus des Seins verbindet. Die Technik veräußerlicht und entmenschlicht die Arbeit und schafft das Gesetz der Arbeit, d. h. sie schafft die Arbeit als Zeit, als Zeitberechnung, als Ausnützung des Willens, als Gewinn. Das ist der moderne Arbeitsbegriff, der ebenso nicht arisch bedingt ist.

Dieser Begriff entstand in den mittelmeerischen Handelszentren der Völkermischungen und des internationalen Marktes; ihn kannten erst die Beherrscher der großen Handelsstraßen und des ersten Weltkapitals, das in den

Händen der Juden lag. Der moderne Arbeitsbegriff ist semitisch, talmudisch. Die Arbeit als Mittel zur Bereicherung kannten die arischen Völker nicht, wenigstens nicht im Sinne einer hemmungslosen Ausbeutung und Eroberung der Arbeitenden. Die ersten Kapitalbesitzer waren jüdische Könige und Priester; sie bildeten die Kaste des ersten internationalen Wuchertums und des ersten Wechselgeschäftes, aus dem sich die späteren Formen des Handels, der Betrug und die Konkurrenz, der Übergewinn und die Niederhaltung der Minderbemittelten entwickelt haben. Hier entstand die technische Arbeit, welche die Entweihung der persönlichen Bedeutung der Arbeit, die die Arier immer in Verbindung mit der schöpferischen Gestaltungsform brachten. Daher kannten die Phöniker z. B. keine Schmiedekunst, und kein semitischer Stamm schuf einen Stil, eine streng architektonische Raumlinie, eine Keramik, wie sie sich in der mykenischen Kultur findet, oder eine eigene, nicht von Griechen oder Römern gestohlene und umgebildete, von ahasverischem Gefühl durchdrungene Philosophie oder Dichtung. Die Arbeit des Juden bestand immer in der Ausbeutung der Fremden. Der Rassenhaß bestimmte das Ziel seiner Tätigkeit. Er log durch die ganze Weltgeschichte, indem er Paläste und Börsen, Kolonien und Republiken gründete. So war es vor dem Exil und nach dem Exil. Der neue Begriff des Gewinns als Zweck der Arbeit geht auf diese erste unpersönliche, die Kräfte der Völker ausnützende Arbeitstechnik zurück, welche die europäische Sozialökonomie und Wirtschaftslehre noch heute zu rechtfertigen suchen.

Mit der Technik hört die Arbeit auf und beginnt die Verrechnung, das Geschäft, die Bereicherung. Reichtum ohne Technik ist undenkbar und umgekehrt. Die Technik dient dem Kapitalisationsprozeß, nicht der Verinnerlichung und der Primitivisierung der Arbeit. Die Maschine ist das Weltinstrument des Reichtums und das Gespenst des Elends. Aber dieser Reichtum ist in Wahrheit die tiefste Not. Geld ist nicht durch Arbeit zu gewinnen, sondern durch die Arbeitsmaschine, durch die Auflösung der Autonomie des Menschen; die Arbeit bringt keinen Gewinn, sie dient dem bloßen Kapital nicht. Wer arbeitet, ist und bleibt arm. Das ist der tiefe und edle Begriff der Armut, den die Großstadtwelt nicht mehr kennt, und der noch eine angeborene und überlieferte Tugend bei den kleinen, patriarchal geordneten und gesinnten Bauernvölkern ist.

Der andere, der technsiche Begriff der Armut, steht im Zusammenhang mit der Zersetzung und Verflachung des sozialen Bewußtseins Europas. Es ist die Armut als Haß, der Zorn des Proletariats, der die Maschinen erstürmen und zerstören will. Das ist nicht die Armut des mit der Not Versöhnten, die sanfte Armut, die Unschuld und der wahre Reichtum der Wenighabenden. Wer arbeitet, um reich zu werden, wird nie reich, denn die Arbeit vernichtet den Reichtum, sie ist dem abstrakten Kapital feindlich. Sie hat eine viel höhere Bestimmung als die der äußerlichen Gewinnsucht, sie ist Freude, nicht Last; sie liegt im schöpferischen Willen des Lebens begründet, sie ist nicht Affekt und „Sozialismus“, aufständische Prophetie und

Recht des Klassenbewußtseins. Die Ursendung der Arbeit ist mit den Harmonien des Seienden verbunden; wer arbeitet, denkt nicht an Herrschaft und Beherrschung. Der internationale Arbeiter ist im Grunde kulturfeindlich, er bleibt von der Armseligkeit gefesselt und wird stets ein Mittel des Fremden und ihm Feindlichen sein. Seine Revolution dient nicht seiner eigenen Seele und seinen eigenen Zielen, sondern jenen des Reichtums, dessen Sklave er bleibt. Nur die völkisch gesinnte Arbeit, nur der Volksarbeiter vermag heute den Sinn der Arbeit mehr oder weniger zu erfüllen. Denn kein Volk ist an sich reich; der Wille des Volkes ist nicht Wille zum Reichtum. Es gibt keine kapitalistischen Völker, es gibt nur Kapitalisten. Jedes Volk ist arm, weil es in sich selbst wurzelt und aus sich selbst die Werke der Arbeit schafft. Die Volksarbeit ist Segen, sie ist das Ideal der Revolution des wahren Sozialismus.

Im Anfang sind die Völker arm gewesen. Im Anfang der geschichtlichen Zeit gab es keinen Reichtum. Aus der absoluten Armut entstand der Wille zur Arbeit, die eigentlich eine Sehnsucht war, wie die Sehnsucht des Künstlers, sich in den Bildern seines Werkes zu gestalten. In Armut wurde der Mensch geboren und er starb in Armut, ohne daß er vor seiner Armut irgendwann erschrak. Das Entsetzen vor der Not kennt die Zeit des Gewinns und des Bewußtseins, daß die Armut unwürdig sei. Im Anfang war die Arbeit, die durch die Versöhnung mit dem Zustande des Armseins bedingt war. Nicht also der Gewinn, die interessierte, durch den Verstand ge-

formte und entseelte Arbeit, nicht die Leistung als Maßstab der Möglichkeiten der Produktion bestimmte das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft, sondern die schlichte Hingabe an das Werk, die Tat als persönlicher Ausdruck und als Ethos des Daseins, als Befreiung von der dunkel empfundenen Tragödie des Bestehens, der unsterblichen Not des in der Zeit der Gottesschöpfung Lebenden. Diese Tat des natürlich-armen, nicht armseligen, vornehm-besitzlosen, nicht ungerecht-eigentumslosen, naturversöhnten, nicht naturausbeutenden Menschen, ist die erste Form des Arbeitswillens.

Es gibt eine Mystik der Arbeit, die mit dem Erlebnis der Art und des völkischen Wesens verbunden ist. Das Erhalten des Rechtes auf Existenz ist bei den ursprünglichen Völkern nichts anderes als ein Streben, die Stärke des Blutes und die Individualität der Weltschau nicht untergehen oder entzaubern zu lassen. Als Hand- und Werkarbeit wurde dieses Streben zur völkischen Arbeitsmythologie, in der alle Formen der Arbeit im Zusammenhang mit dem organischen Naturwerden eingeschlossen sind. Die Arbeit war eine Tugend, sie diente dem Geiste des Volkstums, und ihr offenbarte sich dieser Geist. Ursprünglich war deshalb jede Arbeit eine Handarbeit, und bis heute ist diese Form der völkischen, nicht nur der persönlichen Daseinserfüllung und Befreiung von der Sorge und der Angst im Leben der eigentliche schöpferische Ausdruck der Arbeit geblieben. Aus der handwerklichen Arbeit entstand die Malerei, die symbolisch bedingte Plastik der Ornamentform, die Baukunst, die moderne Weberei,

die Landwirtschaft. Aus ihr erwuchs ebenso der spätere Fabrikarbeiter in den Großstädten, die Sozialisierung und Ethisierung des liberalistischen Produktionsprozesses und die Organisation des Arbeitsmarktes. Dadurch setzte gleichzeitig der Prozeß der Verelendung ein.

Die Armut ist die allererste Tugend der Völker, das Bewußtsein, wenig zu besitzen und nichts zu verlangen, als nur zu arbeiten. Die Idee des Gewinns und des planmäßigen Erwerbes ist eine spätere Erscheinung, sie steht in Verbindung mit der Rationalisierung des menschlichen Willens und der Bildung des Systems der Produktion, das die ursprüngliche Grundlage der Arbeit zersetzte. Je technischer ausgebildet ein Volk ist, desto ärmer wird es im modernen, wirtschaftskapitalistischen Sinne. Denn dann stirbt die Natur, und wo das geschieht, erlöschen die mythischen Bindungen der Existenz. Kein im Reichtum schwimmendes Volk ist zeugungsfähig. Der Reichtum schafft nur Zivilisation, Imperien. Es gibt keine kapitalistische Revolution; es kann nur ein kapitalistisches Welträubertum geben. Der Weltgeist beruht nicht auf den Reichen, den Internationalen, auf den Banditen der Arbeit. Nur arme Völker schaffen Lieder von Heldenmut, und nur arme Völker haben überhaupt eine Zukunft im Sinne des Gestaltwandels und der Erhöhung des Lebens. Europas Verfall begann erst mit dem Aufstieg des kapitalistischen Bewußtseins. Mit der Faszination des Goldes, der Gründung der Fabrik, der Industrialisierung der Persönlichkeit, der Entwurzelung des bodenverbundenen Arbeiters, setzte die Herrschaft des Reichtums ein und damit

gleichzeitig der Niedergang der Völker als der Organismen des geschichtlichen Geistes und der Grundpfeiler des Friedens der Menschheit.

Die Völker lebten länger, als sie arm waren. Jeder Mensch, der in diesem Sinne arm bleibt, dessen Existenz mit der Natur verwachsen ist, der also selbst wächst, lebt ursprünglicher und daher länger. Die Arbeit aus Armut, aus der Versöhnung mit dem Gegebenen, Wenigen, Nichtüberflüssigen, ist eine Art Ehrfurcht vor dem Rhythmus des Alls. Mit dem Reichtum beginnt das Entarten und die Verkürzung des Lebensalters. Auch die Ursprungskraft des Welterlebnisses ist mit der Armut verbunden. Der arme Mensch erlebt das Weltganze anders als der Reiche, der Naturentbundene. Er ist tief mit dem Rätsel dieses Ganzen verwachsen, um ihn steht die Ewigkeit still, und die Zeit droht ihm nicht; er atmet langsam, er ist aufrichtiger als der Reiche und denkt ohne Haß; er ist ernster und vertrauensvoller als der reiche Mensch, der Skeptiker, der Großstadtzyniker. Sein Blick ist klarer und durchdringlicher als der des pseudo-adeligen Spätmenschen. Der Reiche ist immer ein Spätmensch und gleichzeitig ein Fremdling, er ist ein Feind der Art und der Schlichtheit des blutgebundenen Daseins. Überhaupt ist der arme Mensch rassebewußter als der reiche, der mit der Tradition des Internationalismus und des Nihilismus der müden Zivilisationswelt verbunden ist. Auch der Intellektualismus steht im Zusammenhang mit dem Reichtum, wie die Langweile und die Feigheit. Es gibt keine Ethik des Schicksalhaften für die Reichen. Die Intuition als Erkenntnis-

kraft, die Andacht vor dem Unfaßlichen ist mit dem Armsein, mit dem noch nicht aufgelösten, strengen und schlichten Weltsinn verbunden; darum ist der arme Mensch kosmisch, während der reiche mythosfremd lebt und denkt.

Die Philosophie der Armut ist Philosophie der Versöhnung mit dem Dasein und dem Willen der Götter. Sie ist keine Soziologie und kein Gegenstand des politischen Streites oder der Religion. Die Soziologie der Armut ist die Theorie der modernen Einstellung der Minderbemittelten gegen den Besitz des Geldes, sie ist ebenso eigennützig wie die Lehre von der Notwendigkeit des Kapitalismus. Auch die religiös-christliche Vorstellung der Armut ist in diesem Sinne soziologisch, haßerfüllt; sie birgt in sich den Aufruhr der Besitzlosen gegen die Besitzenden. Diese Auffassung deckt sich vollständig mit dem kommunistischen Armutsbegriff, d. h. mit der Unzufriedenheit der „Zurückgestoßenen", „Erniedrigten". Das Christentum kennt den arischen Begriff der Armut nicht. Die Heiden sind nicht reich gewesen, kein Volkstum im Norden oder in anderen Ländern indoarischer Lebensordnung kannte den Gegensatz zwischen arm und reich in der christlich-soziologischen und kommunistischen Bedeutung dieses Wortes. Erst das Christentum schuf die Voraussetzungen für das Entstehen des Kommunismus.

Daß der Reichtum Feigheit und Müdigkeit zur Folge hat, wird deutlich, wenn man in der Geschichte der Völker nachforscht. Alle großen Kriege, alle Tapferkeit ist mit den Geschicken der armen Völker verbunden. Die Siegeszüge mancher Völker erklären sich im gewissen Sinne auch

durch den Mangel an Besitz, an Gold, Seide und Würden. Solange der römische Legionär arm war, kämpfte er unerbittlich und eroberte die Welt. Sein Untergang begann mit der Gründung des kapitalistischen Großhandels durch die in die Ewige Stadt eingewanderten Juden, die den babylonisch-talmudischen Begriff des Besitzes und des Gewinns, der Ausnützung und Unterdrückung der fremden Arbeiter in die Untergangsgeschichte des Cäsarentums einführten. Die Toga verblendete den Soldaten. Der Reichtum der Konsuln verführte ihn, nach Besitz und Ämtern zu jagen, und so konnte seine Hand nicht mehr das Schwert festhalten, wie die Hand der nordischen Krieger, die in Rom hohe Beamte wurden oder von dem Basilius in Konstantinopel goldene Kreuze und Brillanten als Geschenk erhielten. Auch die Wikinger blieben Helden, solange sie die großen Ströme abwärtsfuhren und noch kein Handelskapital besaßen. Als sie Christen, Lehnsträger des Papstes wurden und die Märkte des Ostens zu erobern begannen, als sie die ersten Kapitalisten des Nordens wurden, erlosch ihr Heldenruhm. Die Byzantiner waren die reichsten Herrscher der nachrömischen Mittelmeerwelt; deshalb besaßen sie in Wirklichkeit keinen Volksstaat, sondern ein Imperium von Verrätern, von Weibern und den ersten Weltintriganten, welche die abendländische Geschichte kennt. Sie waren nie tapfer; und alle Kriege haben sie durch List oder Bestechung gewonnen. Sie waren bereit, die Füße des fremden Herrschers zu küssen, ihn mit kostbarsten Geschenken zu überschütten, wenn er nur Byzanz in Ruhe ließ. Nicht nur ein-

mal wurden sie von den Bulgaren — den ärmsten Barbaren des christlichen Europa — niedergeschlagen, aber immer wieder haben Diplomatie und Gold gesiegt. Montenegriner und Albaner sind noch heute die tapfersten Söhne nicht nur des Balkans; sie besitzen fast nichts, und wenn sie einst für kurze Zeit reich würden, löste sich ihr Kriegertum und Stammesstolz auf. England ist reich, das reichste Imperium der Welt, das achtmal größer ist als das Römische Reich und ein Viertel des gesamten Festlandes umfaßt; wer aber kann behaupten, daß die englischen Bankiers tapfer sind, daß sie ein Schicksal haben, daß sie jemals Philosophen und Seher gewesen sind?

Der Geist ist arm, und er muß arm sein, um schöpferisch durchglüht zu sein. Er wird nicht reich, nur weil er arbeitet. Die Arbeit führt ihn nicht zur Illusion der Beherrschung der Welt und der Massen, sondern zu sich selbst und zu seinem Schicksal. Denn der Geist ist Schicksal, nichts anderes. Schicksal und Armut sind untrennbar miteinander verbunden, so wie Reichtum und Technik. Wo Geist ist, ist nichts Überflüssiges und Scheinbares vorhanden. Der Geist ist schöpferische Substanz, die Kultur ist das Sinnbild dieser Substanz, die Geschichte ist die Verwirklichung dieses Sinnbildes. Im Genialen ist keine Spur von der Illusion des Reichtums. Die Revolution ist eine Tat der Armen, die Kunst ist Ausdruck des von der Armut ergriffenen Menschen, die Philosophie ist aufrichtig, nur wenn sie erlitten und durchgekämpft ist.

Die Armut ist überhaupt die Situation der Ergriffenheit vor dem tragischen, aber immer durchleuchteten Be-

wußtsein der Not, sie ist nicht das Elend und der Jammer der „Unterdrückten". Das Elend ist ein moderner soziologischer Begriff, eine Erscheinung, die das Zeitalter der Industrie und der Auflösung der völkischen Arbeit schuf. Es ist das negative Bild der Armut, die schlechte Armut, das Ergebnis des Klassenkampfes und der Vernichtung der sittlichen Einheit der Gemeinschaft. Es entsteht mit der Technik des Arbeitswillens, mit der Organisation des Kapitals. Das Elend ist wieder eine unarische, gegenarische Tatsache, morgenländisch-semitischen Ursprungs. Die Geschichte des Jammers beginnt mit der Überwindung der Armut als des Grundtriebes und des Glücks der Arbeit der Völker.

Mit dem Untergang des Bauerntums erschien das Elend, das Bewußtsein der Verlassenheit und die Ethik der Ausbeutung; der Fortschritt des internationalen Gedankens und der Vermischungsprozeß der Rassen brachte das furchtbare Bild der entadelten Armut mit sich, die Krisis der Arbeit und den Zustand der beginnenden sozialen Ungerechtigkeit. Bald wurde das Elend die Folge der Technik, weil nicht die Arbeit, sondern die Maschine zur Herrschaft über das Leben gelangte. Im neunzehnten Jahrhundert vollzog sich diese Umwandlung der Armut in Elend, in ein sozialpolitisches Programm, der Wandel des Arbeiters zum Proletarier, der die Diktatur, die Doktrin des modernen Klassenhasses schuf. Dieses Jahrhundert zog die letzten Folgerungen aus der Rationalisierung der menschlichen Tätigkeit. Aus dem Schauer vor dem Elend entstand die sozialistische Demokratie, d. h. die Dialektik

der Massen, der Staat als Sinnbild des bürgerlich entarteten Gemeinschafts- und Volksgefühls, der Materialismus als Rechtfertigung und Rettung des Arbeiters, und die Naturwissenschaft, der Kult des „Experiments", als die einzige und „objektive" Wissenschaft von der Welt, in die nur der Verstand einzudringen vermag, und in der es keine Geheimnisse mehr gibt.

Die Fabrik entstand in der Atmosphäre dieses Zeitalters der hereinbrechenden Verhängnisse der Maschine. Sie ersetzte das Heim und die einfache Arbeitsstätte des völkisch gebundenen und empfindlichen Menschen. Die Innigkeit, die Wärme der Arbeit gingen verloren, weil der komplizierte Mensch, das „Problem" geschaffen wurde. Das Problem rief den Streit hervor, den Aufruf gegen den Sinn und die Bedeutung der Existenz nur vom Standpunkt der Arbeit als des Gewinns aus. So wurde die Arbeit nicht mehr Selbstverständliches und Elementares; sie wurde zur Parole und zur Möglichkeit für das Bestehen des Systems der Interessen. Die neue atomistisch gegliederte Gesellschaft lebte aus diesem Streit um die Erfüllung oder Nichterfüllung der Ansprüche der Arbeitenden. Die Technik stützte sich auf diesen Kampf und erschien als Freund und Feind der verschiedenen Lager. Das Geld wurde zur Allmacht, aber je reichlicher, je mehr das Geld wurde, desto elender lebte der Arbeiter. Denn der Maßstab für die Leistung wurde nicht mehr der innere Trieb und die besondere Form der Gestaltungskraft, sondern einzig und allein das Geld. In dieser Periode entstand das Gesicht des modernen Bankiers und das Symbol aller Zeiten des

Niedergangs: der Massenbeherrscher, der „Befreier“ des Arbeitertums, der Politiker mit dem Gesicht des talmudischen Propheten.

Noch heute herrscht diese Art Unmensch. Und er herrscht nicht nur, sondern er bedroht die Welt. Millionen Frauen und Kinder sind ihm zum Opfer gefallen. Europas Leib hat er mit Wunden bedeckt; er hat alles zu Ware gemacht. Wie die Heimat aller Sünder am Leben der Völker, so ist auch seine Heimat in Vorderasien zu suchen. Der moderne Proletarismus und der christliche Kapitalismus sind fremdrassische Erscheinungen. Sie dienen dem System der Niederhaltung des schöpferischen Willens, sie wurzeln tief in der Ideologie des Rassenhasses. Schon in Babylon ahnte der Räuber der Welt, daß die Zeit der Erfüllung kommen wird; diese Zeit kam. Die Erfüllung geschah durch die Religion und durch Eroberung und Niederhaltung der arbeitenden Menschen.

XII.

Die Technik ist satanisch. Darin besteht zugleich ihre Bedeutung. Ihre Zersetzungskraft ist die weltgeschichtliche Notwendigkeit des Stahls. Diese Bedeutung der Technik liegt nicht in der zielbewußten Anwendung von Naturgesetzen oder ihrer Nachahmung im Dienste der Bedarfsdeckung, nicht in dem technokratischen Gedanken der Überwindung alles Zufälligen. Sie liegt ebenso nicht in den wirtschaftspolitischen Planungen und der öffentlichen Regelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit oder in der

Erhöhung der Lebenswohlfahrt und der Beseitigung der Arbeitsmühe, wie ihre Verteidiger behaupten. Vielmehr drückt sich ihre Bedeutung auf dem Gebiete der politischen weltgeschichtlichen Entscheidungen aus. Leben und Kultur können ohne die absolute Technik, ohne das Naturferne und Konstruktive gedeihen, doch kommt immer eine Stunde der Gefahr, des letzten Entschlusses, wo die Technik unentbehrlich wird. Es ist die Stunde der Verteidigung und der Rechtfertigung der geschichtlichen Aufgaben des Abendlandes, die Stunde, welche denn auch jetzt angebrochen ist. Heute wurde die Technik notwendig, wie der Teufel notwendig wird, wenn es sich darum handelt, im Bündnis mit ihm die erschütterte Welt des Menschen zusammenzuhalten. Wenn die Welt vor dem Absturz steht, wenn das Wort und die Idee nicht mehr gehört und verstanden werden, wenn List und Niedertracht die Geschicke der Völker bestimmen wollen, dann kommt der Stahl zur Hilfe. Wenn Pest und Mord wüten, hilft keine Religion mehr. Im Anfang war die Freiheit. Im Wesen der Geschichte liegt es begründet, daß allein das Männliche, das Stolze und Aufrichtige gebieten und führen darf. Der Krieg gegen Tyrannei und Verbrechertum, gegen „Humanismus" und Kapitalherrschaft ist mehr als Krieg; er bedeutet einen apokalyptischen Umbruch. In einem solchen Umbruch wird das Schwert des Kriegers mit dem Blitz vom Himmel herabgeworfen. Das ist die Romantik des Sterbens im Zeichen des Höchsten, was der Mensch besitzt: der Freiheit. Im Ansturm gegen den Bund der Pharisäer stirbt der Mensch als Märtyrer. Völker, die

sich dieser Bestimmung bewußt sind, sind Gestalter des Reiches des Menschen, das heute wieder vor seiner Verwirklichung steht.

Bei der Erfüllung dieses Auftrages erscheint die Technik als Trägerin der eisernen Gewalt, des alles überwindenden Willens. Ihr Gesetz besteht dann in der Heiligung des Grausamen. Wenn der Weltgeist verteidigt werden soll, ist alles erlaubt. Alles darf der Mensch tun, wenn er die Völker, die Fragmente der Ewigkeit, schützen will. Das ist der Rausch des Theseus, der den Minotaurus niederringt.

Krieg und Technik gehören deshalb zusammen. Die Technik gelangt zu ihrer Bedeutung, wenn sie in weltgeschichtlicher Hinsicht unentbehrlich wird. In diesem Sinne stellt sie die Reserve des Geistes der Geschichte dar, das Instrument der Götter der Wut. Nur als Kriegstechnik ist die Technik europäischer Besitz und europäische Garantie, so wie nur als Kampf für die Idee Europas, für das Recht seiner Überlieferungen, für den Kult des ritterlichen Menschen, der Krieg sinnvoll ist. Solche Kriege hat das christliche Europa noch nicht erlebt. Es kennt nur den patriotischen Krieg, den es als Völkerkrieg zu organisieren und rechtfertigen suchte. In Wahrheit kämpfen die Völker seit dem Untergang des heidnischen Schicksalsmenschen nicht. Bis jetzt haben Staaten, nicht Völker, und Staatsmänner, nicht Seher, Kriege gegeneinander geführt.

In der Begegnung der Jahrtausende, die herannaht, wird sich diese Idee des Kriegertums, diese Notwendigkeit des Technischen erfüllen. Der heutige Krieg ist keine

Episode mehr, keine dynastische, machtpolitische oder nur wirtschaftliche Angelegenheit. Es ist kein Kriegs-, sondern ein Weltspiel, die Dramatik, in der sich das eigentliche Leben durch Feuer und Tod läutern will. Der Weg zur Gestaltung der neuen Welt ist schon im Großen Krieg freigemacht worden.

Der Krieg der Gegenwart wird nicht auf den Schlachtfeldern enden. Der Friede wird nicht mit Verträgen geschlossen. Nicht die Stärke der Seemacht oder die Bedeutung des Kapitals werden heute erprobt. Flotte und Motor sind lediglich Instrumente des Weltschmiedes der Zeit. Wer in diesem Kampf untergeht, geht in die Legende der Auferstehung des Geistes und der Völker ein. Der letzte Mensch der Weltangst wird in diesem Kriege sterben, so wie das überlieferte System des abstrakten Reichtums. Das neue Zeitalter wird im Zeichen der schöpferischen Armut, der frohen Arbeit stehen. Auch der letzte Priester der im Jenseits verankerten Kirche wird verschwinden, wie die babylonischen und ägyptischen Priester nach großen Katastrophen und Wandlungen verschwanden. Siegen wird nur der neue Mensch, der verjüngte, wieder erstandene Barbar, der Bauer und Beschwörer kosmischer Gewalten. Bei diesem Sieg wird auch der alte Gott sterben, so wie einst in der Revolution Gottes der Mensch starb.

Damit wird aber auch die triumphierende Technik das Reich des wiederverzauberten Lebens verlassen. An Stelle des Eisens wird das Holz treten, an Stelle des Motors spricht die menschliche Hand, an Stelle der Maschine — das Herz. Die Monotonie des Unerbittlichen und Satani-

schen wird sich durch sich selbst überwinden. Am Ende der angebrochenen großen Revolution wird ebenso der letzte Ingenieur des Abendlandes sterben. Denn das Ziel der Gestaltung des Menschen besteht letztlich in der Befreiung von der Gewalt des Toten, in der Bejahung der Welt, die durch Sonnenkraftmaschinen, Atomzertrümmerungen und Energiewirtschaft ihre Farbe und ihren geheimnisvollen Rhythmus bereits verloren hat.

Das ist die Vision der Zukunft, die große Politik der Erwartung. Keine andere Zeit ist so entscheidend für die Erfüllung des Lebens gewesen, wie unser Jahrhundert, das letzte einer tausendjährigen Krisis. Unser Erdteil ist kein Festland mehr; es ist ein Schiff im wogenden Ozean der Zeit, die ihr neues Gewand webt im Sturm und Blitz der Götter.

XIII.

Und wie nach jedem Sturm, so wird auch nach diesem die Epoche des großen Schweigens beginnen. Das Epochale, das heute entsteht, wird erst in dem gestaltgewordenen Schicksal monumental; die Geschichte wird sich damit selbst überwinden, und die Apokalypsis wird enden. Müde an Geschichte wird der Mensch des beginnenden Jahrhunderts sein. Ohne Freude an Ereignissen und Überraschungen, an Wundern, an Explosion und Furor, wird er sich in die Einsamkeit zurückziehen, wo sich erst die neuen kultischen Formen des Lebens läutern. Unermeßlich ist die Zukunft der Menschengestaltung aus dem übersprungenen Zwiespalt des ausgehenden Jahrhunderts, aus der Wieder-

verbindung mit dem planetarischen Reich des Geistes, der neugegründeten Einheit von Mensch und Himmel. Blühen wird die Lyrik des naiven, sanften und warmen Erlebens der Welt. Die neue Kultur wird ohne Pathos, der Mensch ohne Pose sein. Die theatralische Geste und das Prophetentum werden altmodisch, genau so wie bei dem heutigen Zuschauer die konvulsiv aufgewühlten Gestalten des Stummfilmes nur mitleidiges Lächeln hervorrufen. Das Gigantische wird aus dem Weltbild des besänftigten Lebens verschwinden. Nietzsches Worte werden nicht mehr verführen, und die Blätter dieses Buches werden als Kuriosum, höchstens als märtyrerische Legende des Abtrünnertums gedeutet. Und wie man heute Augustins Bekenntnisse liest oder die Steinbilder Adam Krafts und Riemenschneiders betrachtet, werden auch unsere Spiele mit dem Weltgeist als Urpoesie der Krisis in die Geschichte eingehen. Vor allem wird aber auch die Philosophie neu gestaltet und zur Grundlage der Kultur, zur Krönung des Schöpfertums werden. Die Musik wird alles Große und Tiefe durchdringen. Es wird keine neue Architektur mehr geben, keine Kunst und keine Feier ohne Musik. Losgelöst von den Effektwirkungen, fremd dem Orgiasmus und der überstürzenden Klangbewegung und ohne Drang nach Verklärung wird die neue Musik sein. Der Stil der Apotheose und der Durst nach Erlösung werden nicht mehr verständlich. Wagner, der größte mythische Dramatiker und das eigentliche musikalische Genie der Gegenwart, wird geschichtlich: mit Lohengrin endete die überkommene Opernmelodie und mit ihm wird auch die Dämonik

der abendländischen Musik enden, deren Wesen sich in dem urgewaltigen Ringen des Geistes um seine letzte Verklärung offenbart. Das Lied wird wieder das eigentliche irrationale Erlebnis der Völker, wie es einst das Kinderlied war, die Hornmelodie, die Runenweise des altfinnischen Epos oder die Ballade und das Junakenlied des Balkans. Im Zuge der Wiederverzauberung durch die Melodie wird auch die Hausmusik, die kleine Kantate, das Spiel mit Liedern, das werden, was sie geworden wäre, wenn sie von der Salon- und Schlagermusik der Großstadt nicht aufgelöst wäre: stille Feier inmitten des Alltags, gemeinsame Liturgie der Familie. Neue Musikinstrumente werden entdeckt, oder aus den gegenwärtigen werden sich neue entwickeln, dem verwandelten Ausdrucksrhythmus der Seele entsprechend, wie sich aus der Großgeige etwa der Nürnberger Patriziermusik die Gambe mit Bünden und Quartstimmung und später das Violoncello oder aus der Kleingeige die Violine, das Instrument eines neuen Klangerlebnisses entwickelt hat.

Auf dem Gebiete des Sozialen bahnt sich schon jetzt eine Wendung an, die durch die Abschaffung der Illusion des Reichtums als sittlicher Wert bedingt sein wird. Kapitalisten wird es immer geben, aber nicht mehr das Kapital als abstrakten Kulturmaßstab. Keine neue Zeit beginnt mit der Bejahung des Goldes als solchem; keine Persönlichkeit und kein Adel entstehen aus dem Fetischismus des Goldes. Die Völker werden arm im tiefsten Sinne des Wortes, so wie die Bauern in allen Zeiten, selbst in Perioden des größten landschaftlichen Aufstieges, arm, gebun-

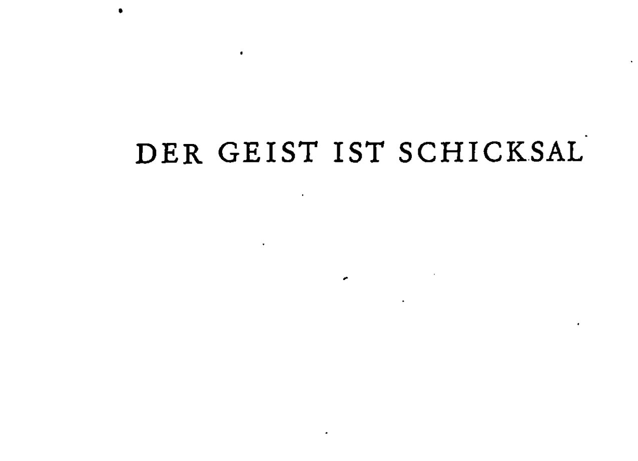
den an Boden, an die Arbeit, an die schlichte und landschaftlich geformte Daseinswelt gewesen sind. Die Not entsteht, nur wenn die Arbeit zur Funktion des kapitalistischen Mechanismus wird, wenn der Lohnarbeiter den Handwerker, das Magazin den Laden, die Börse den Markt zerstört.

Überhaupt liegt die Zukunft nicht mehr im Unermeßlichen. Die Faustische Tragik wird nicht mehr die Kultur des neuen Europa kennzeichnen. Altheidnisch-kultische Vorstellungen und Kräfte werden aufs neue erwachen, nachdem das christliche Abendland mit allen seinen Krisen und Wandlungen nicht mehr fähig wird, die Idee des Schöpferischen zu verwirklichen, so wie sie nur dann entsteht, wenn die Dialektik des Schicksalhaften durch die wiedergewonnene Einheit von Geist und Natur, von Blut und Sonne überwunden wird. Der Instinkt wird mächtig, jung. Und jede Instinktkraft führt zum Sein und Wesen zurück, nicht zu Formgebilden.

Der Instinkt begrenzt die Existenz in dem Sinnbereich des Naturhaften, während der Intellekt, entstanden aus der Vernichtung des Instinkthaften, die Existenz in ihre Bestandteile auflöst und dadurch ihre lebendige Ganzheit zertrümmert. Wenn der Instinkt wirkt, dann bewahrt das Leben seine Stärke und gleichzeitig seinen begrenzten kosmischen Bereich. Jeder Intellektualismus schafft Möglichkeiten für Entartung und Krisen, die vor allem darin bestehen, daß der Affekt der Ungebundenheit und der Auflösung das Antlitz der Kultur prägt. Stirbt der Instinkt aus, so verblaßt das Leben, und der Adel vergeht. Darum

ist jede neue Gestaltung von der Begrenzung der Lebendigkeit abhängig, deren eigentlicher Trieb nicht in die Weite, sondern in die Tiefe gerichtet ist. Jede arische Kultur in ihrer Ursprünglichkeit ist dem Instinkt entsprungen, der Empfindung der Verwurzelung, des Eingehens in das Sein, das wie alles im Himmelsgewölbe sein eigenes Medium, seinen eigenen Lichtkreis besitzt. Und wie Kultur, so sind auch die Völker, die Urgebilde von Blut und Licht, die den Planeten der Allzeit entsprechen, in ihrer Macht und in ihrem geschichtlichen Wirkungsraum begrenzt. Maßlos ist nur die imperialistische Nationidee, die im Grunde dem indogermanischen Weltgefühl widerspricht und im Zusammenhang mit der Unterbrechung der völkischen Entwicklung der Menschheit steht.

DER GEIST IST SCHICKSAL



I.

Der Geist ist Schicksal. Das ist die Grundthesis unseres Jahrhunderts. Dies zu erkennen und zu begründen, ist die Aufgabe der Gegenwart. Das bedeutet nichts anderes, als die Irrtümer aufdecken, auf denen die späte abendländische Kulturwelt beruht. Es gibt heute überhaupt keine höhere Aufgabe, als das Wesen des Geistes von den überkommenen Vorstellungen zu befreien und ihn wieder als jene weltbildende und weltzerstörende Kraft zu erkennen, die wir Revolution oder Philosophie des Tragischen, Erhebung der Tapferen, Jubel des Lebens, Spiel mit heiligen Dingen nennen können.

Das Wichtige besteht darin, den Geist als Geist zu erfassen. Denn, was unter Geist bis jetzt verstanden wurde, hat mit dieser Kraft nicht nur nichts gemeinsam, sondern es wurde zur Kategorie des gesamten intellektualistisch zusammengesetzten Systems der praktischen und theoretischen Wirklichkeit gemacht und dadurch zur höchsten Illusion des westlichen Denkens, so wie es fast in allen wissenschaftlichen und kulturphilosophischen Auffassungen dargestellt wird. Der Geist wurde zum Feind der geschichtlichen Bewegung, zum Begriff des Verstandes, der mit der Sicherung der Schicksalsmetaphysik eines neu ge-

prägten und dynamischen Europa nichts zu tun hat. Daß der Geist Schicksal ist, dies ist bis jetzt nur von wenigen geahnt worden, am wenigsten aber von denjenigen, die sich berufen fühlten, die Geschichte der Menschheit durch die abstrakten Grundsätze des humanistisch-moralischen Denkens zu deuten. Vielleicht ist diese Wahrheit am tiefsten nur von revolutionären Menschen, Feldherren und einfachen Soldaten auf dem Schauplatz blutiger Begegnungen erlebt worden. Nur ein einziger Philosoph wurde von ihr überwältigt, nämlich Hegel, als er Napoleon auf dem Pferde vorbeireiten sah; und nur Nietzsche hat sie wirklich erkannt.

Aber gerade weil der Geist Schicksal ist, kann er nicht als irgendeine Grundkategorie des Denkens oder der Wirklichkeit bestimmt werden; deshalb bleibt er auch immer unerfaßbar, genau so wie die unendliche Bewegung zwischen Licht und Dunkel, zwischen Aufgang und Untergang unerfaßbar ist. Der Geist ist das Drama, in dem sich die Welt offenbart und verfinstert, der Abgrund, in den alles niederstürzt, und aus dem wieder alles emporsteigt. Er bedeutet nichts Genügsames und Ruhendes, nichts Formvollendetes; die bloße Klarheit ist ihm fremd, wie das bloße Dunkel. Er überwindet alles, was erstarrt, vor allem überwindet er aber sich selbst, um nie auszuruhen; denn dadurch erhält sich die Bewegung der Welt, das Leben und das Sterben der Dinge. In seiner Unruhe sucht er sich selbst, er ringt um seine Gestaltung, um die Erhellung seines abenteuerlichen und furchtbaren Triebes, sich selbst zu verschlingen, zu vernichten. Er ist die höchste

unverständliche Paradoxie, die es überhaupt gibt, die Grenze, an die alle Begriffe von Sein und Schein stoßen. Er befindet sich stets außerhalb des Rationalen und Möglichen und erreicht immer den Rand des Möglichen, überspringt ihn aber, um wieder ins Ungewisse zu stürzen. Der Geist ist der Gott, der nie ganz Gott oder ganz Mensch wird, die Gestalt, die sich ewig selbst zerbricht, um wieder als ein Prozeß des Gestaltwerdens zu erscheinen. Darin drückt sich sein fragmentarisches Wesen, seine Unvollendung und sein Haß gegen alle scheinbare Vollendung aus. Er ist das stets durch sich selbst niedergestürzte Weltgefüge, das immer sich selbstvernichtende Absolute, die Dialektik des Fragments als Geschichte der Sehnsucht, als Schicksal. Nur dort gibt es Geist, wo gerungen und gejubelt wird. Epochen der „Klassik“ sind ohne Geist oder arm an Geist. Jahrhunderte wie das unsere, stehen unter dem Zeichen des größten Schauers: der Geist kämpft um sich und um seine Freiheit. Der Geist will wieder Geist werden, d. h. die Welt soll wieder ein Schicksal haben, die Freude am Heldischen soll wieder zur Leidenschaft der Epoche werden, der Kampf soll die Idylle des Glücks und der Bürgerlichkeit ersetzen. Mit dem Geist beginnt die Geschichte, und die Geschichte ist in diesem Sinne Aufbruch der Bereitschaft zum Schicksalhaften.

Deshalb ist die Philosophie des Geistes die Lehre von der Heroik des Menschen. Nicht in der Wissenschaft oder in der bloßen beschaulichen Haltung der Welt und dem Leben gegenüber äußert sich der Geist. Der Geist erschüttert, und zwar durch die Entscheidung, in der er immer

auftritt. In der Revolution drückt sich der Geist voll und ganz aus. Nur dann erreicht er seine höchste Dämonie. Alles, was nach der Revolution kommt, ist Ruhe, nicht Urwirkung, Melodie, nicht Dithyramb, Friede, nicht Opfer.

Das bedeutet aber nichts anderes, als daß der Geist mit der Kultur als solcher und mit der Geschichte als Vergangenheitsform des Schöpferischen nicht in Zusammenhang gebracht werden kann. Der Geist ist viel asozialer, viel kosmischer, als daß man ihn in Verbindung mit der geschaffenen und geordneten Welt der Prinzipien bringen könnte. Solange der Geist als solcher lebt und wirkt, ist er noch keine Kulturwirklichkeit, er ist die unstillbare Sucht nach Formung des Zerstückelten, nach organischer Bindung der Elemente. In der Kultur stellt der Geist seinen Willen dar, nicht sich selbst. In ihr äußert sich nur die Vergangenheit des Geistes, die Geschichte seines Rausches und seines Ringens; daher ist jede Kultur eine Erinnerung an die ursprüngliche und alles überwältigende Macht des Geistes. Solange es noch keine Kultur als endgültige Formung des Lebens gibt, ist der Geist mächtig. Ist die Kultur da, zieht sich der Geist zurück, um seine Jugend nicht preiszugeben. Das ist die geschichtsphilosophische Wahrheit: der Geist ist nicht Geschichte, nichts Gewordenes, sondern er ist der Befehl zur Geschichte. Er ruft zum Handeln, zur Aufopferung, indem er den Menschen an seine Vorbestimmung, zu kämpfen, erinnert. Er bindet und entbindet den Menschen, er verläßt ihn, sobald er sieht, daß dieser Mensch müde und alt wird. Er verläßt überhaupt

alles, was unfähig ist, sich selbst und die Dinge zu verwandeln.

Der Geist verläßt sich auch selbst und verachtet sich selbst, wenn er von der Tatsache erschüttert wird, daß er selbst faul und blutleer geworden ist, denn nichts kann es für ihn geben, und nichts kann für ihn sinnvoller und wirklicher sein, als das Lebendige. Darum drückt er sich vor allem nicht im Thetischen, sondern in den antithetischen Formen seines unbeschränkten Verlangens nach Bewegung aus; er ist eigentlich nie neutral, sondern er befindet sich stets im Prozeß des Verneinens, in der Begierde, alles, was existenzarm wird, aufzulösen, damit die Bahn des Werdens freigemacht wird. So schützt er das Leben. Nichts Feindlicheres gibt es für ihn, als die bloße Thesis, die bloße Beharrlichkeit, die im politischen Dasein durch die Demokratie und in den praktischen Werthaltungen durch die Ethik des Glücks zum Ausdruck kommt. Der Geist verneint die Form des Gleichen und der Wiederholung, er schafft Ungleichheiten, sucht Gegensätze, strebt nach der Erfüllung des Leidtragenden, nicht des Gleichgültigen und Widerstandslosen. Er ist Schmerz und Jubel. Er ist der Aufruhr, der nie aufhört, damit die Welt nicht in Langeweile erstickt. Dieser Aufruhr besteht vor der Schöpfung, er geht in der Schöpfung auf, und er vernichtet die Schöpfung in jedem Augenblick ihrer Verfinsterung und Erstarrung.

Der Geist erhebt sich nicht gegen die Völker, die seine Ausstrahlungen sind, sondern gegen das System der Entzauberung des Seins. Er ist gegen den Schein, der Feind

jeder Wüstenmythologie, weil er ohne artgerechte Wesensbindungen, ohne die Bewegung des Begrenzten und Unterschiedenen nicht wirklich sein kann. Er bindet sich an Urmächte, wie Feuer, Liebe und Haß, Stolz und Sterben, und erkennt nur Werte an, die der Freiheit und Mächtigkeit der Art dienen. Er ist blind für das Licht des Jenseits. Der Geist ist sinnlich, weil er irdisch bedingt ist, er ist greifbar wie der Leib eines Menschen, sorgenlos wie das Kind, und gleichzeitig ist er um die Aufrechterhaltung der Welt als die Einheit der Völker besorgt. Der Geist, der immer die Wende der Zeiten heraufbeschwört, ist grausam: er duldet nichts, was die Reinheit des Gefühls befleckt. Er stiftet neue Tempel an Stelle der alten und verödeten, ernennt neue Priester, zersetzt Staaten und gründet die Reiche der Furchtlosen. Der Geist ist die Kraft, die heute unser Antlitz mit Stürmen umbraust, die unsere Gedanken beflügelt und uns zum unerhörten Tun verführt.

II.

Diese Deutung des Geistes unterscheidet sich von allen andern Begriffen dieser besessenen Urmacht, die man immer wieder in Verbindung mit der rationalistisch-humanistischen Organisation des geschichtlichen Seins und der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu bringen versuchte. In den Systemen der Kultur und des Werdens erscheint der Geist niemals als ein selbstbedingter schöpferischer Wille, sondern in Abhängigkeit von der überlieferten Weltkonstruktion des Christentums, das keine selbst-

seiende, aus sich selbst entstehende und in sich selbst zurückkehrende Dynamik des Kosmischen duldet, und das durch alle Jahrhunderte der Umbildung des Lebens die Welt nicht als ein selbständiges Reich der Wandlungen und Gestaltungen zu begründen erlaubt hat. Daß der Geist in sich selbst beruht und keine Stütze braucht, um sich verwirklichen zu können, das hat das Abendland nicht zum entscheidenden Erlebnis des Bewußtseins gemacht. Selbst in Perioden der Wiederkehr zur sinnlichen Mannigfaltigkeit des Individuellen und Einmaligen, wie in der Renaissance oder der deutschen Romantik, blieb die Auffassung des Geistes im Dogmensystem der Tradition befangen. So hat der abendländische Mensch die Verbindung mit dem Quelleigenen verloren und wurde damit zum Opfer einer ihm vollständig fremden Entwicklung. Immer wieder taucht der Begriff des Geistes im Zusammenhang mit der christlichen Polarität auf, und immer wieder wird er unterdrückt und entwirklicht, mit dunklen Vorstellungen verbunden, wodurch die arische Metaphysik der Schicksalsmächtigkeit vernichtet wird. Dieser Begriff wurde stets eine Folge der Notwendigkeit der Offenbarung und als Werkzeug dieser Offenbarung gedacht.

Seinem Ursprung und Wesen nach ist der Geist schöpferische Kraft, er wurzelt in dem blutechten Dasein des Ariertums und seiner herrischen Lebenshaltung. Nicht in geschichtlichem oder rassisch-biologischem Sinne ist der Geist das Grundphänomen des Arischen, sondern in jener Vorstellung des heldisch empfundenen Raumes, die nur den arischen Lebensstil kennzeichnet. Denn er wirkt nur

im Begrenzten. Im Unendlichen versinkt er und verliert damit seine Kraft. Er entfaltet sich und blüht nur auf einem bestimmten Boden. Er ist das Gleichnis des Ewigbegrenzten, des sich durch sich selbst Begrenzenden. So berühre ich das eigentliche und unverwechselbare Wesen des Ariertums, nämlich seinen Kampf für die Bejahung der Art durch den Geist. Das Arische ist Wille zum Endlichen, zum Raum- und Stammbedingten.

Der Geist wirkt im Begrenzten, und er ist immer bestrebt, Grenzen zu setzen. Dies ahnten zuerst die alten Griechen, die ihr überwältigendes arisches Weltgefühl in der Vorstellung des Räumlichen zum plastischen Ausdruck brachten, um sich dadurch der mittelmeerischen fremdrassischen Überlieferung entgegenzusetzen. Erst viel später wurde das Gefühl des Begrenzten auch im modernen Abendlande erkannt, vor allem durch die Romantik des „Volksgeistes", ohne aber eine endgültige Trennung zwischen dem indogermanischen Grenzsymbol und der universalistischen Schau des Orients hervorzurufen. Der Begriff der Grenze ist entscheidend für die wahre Bestimmung des Geistes und seine Verwirklichung, es ist der Begriff des arttreuen Erlebnisses des Seins, das sich als solches nur im Endlichen, in der Überwindung der Sehnsucht nach Schrankenlosigkeit und Gleichförmigkeit behauptet. Im Unendlichen verliert die Welt ihren lebendigen Grund und wird zur Welt des Scheins; nur dann entsteht die Ideologie der Rettung vor dem Dasein und die Lehre vom Jenseits. Und nur dann kann auch der tragische Schicksalsgedanke überwunden werden, denn das

Schicksalhafte bindet den Menschen an einen bestimmten Raum, an eine bestimmte Landschaft und an ein bestimmtes Volk.

Die Grenze ist nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich aufzufassen; auch die Zeit ist Grenze, und zwar insofern, als sich der Geist in ihr verwirklicht. Die abstrakte Ewigkeit ist dem Geist fremd. Sie ist überhaupt eine morgenländische Erfindung, und wie alles Endlose, ist sie lebensfeindlich, denn nur im Zeitlichen gewinnt das Ewige einen Sinn und nur im Augenblick wird es wahr.

Das Zeitliche erfüllt das Ewige, nicht umgekehrt; allein vom Zeitlichen führt der Weg zum Ewigen, das außerhalb der Zeit nur ein Trugbild ist. Die Zeit, die Grenze und der Träger des Ewigen ist der Grund, auf dem sich die Geschichte vollzieht, und auf dem die Welt beruht. Das Zeitliche ist viel tiefer und sinnvoller als das Abstraktewige. Auch dieses Gefühl für das Zeitliche ist nicht vorderasiatisch, nicht christlich, sondern arisch und steht im Zusammenhang mit einem andersgearteten Lebensgefühl.

Die Grenze, die der Geist sich selbst setzt, und durch die er seine Selbständigkeit und Einheit bewahrt, bedeutet nicht Tod und nicht Ende. Die Grenze ist gerade die Voraussetzung für das Werden und Wandeln alles Lebendigen. Der Tod im nichtarischen Sinne ist das Ende des Daseins, er ist die Grenze als Untergang, als endgültiges Austreten aus dem Bereich des Wirklichen. Sterben in diesem Sinne bedeutet Zerfall und Verdammnis. Diese Auffassung liegt in der morgenländischen Illusion der Nichtigkeit des Menschlichen.

In Wahrheit ist der Tod eine neue Verbindung des Geistes mit dem Leben, er ist, wie alle kosmischen Erschütterungen, nicht ein Ende, sondern ein Neuwerden und die Voraussetzung für die Bewegung dieses Neuwerdens; das ist das Sterben in der Zeit, nicht im Zeichen der Ewigkeit. Wer in der Zeit stirbt, stirbt nicht, und wer in die Ewigkeit eingeht, endet und kehrt nicht wieder. Die Zeit ist die Region, in der der Tod sich überwindet, insofern diese Zeit Geschichte ist. Was in der Geschichte stirbt, bleibt unsterblich. Die Zeit kennt überhaupt kein absolutes Aufgehen im Nichts. Immer wieder erwacht das Tote, wenn es mit dem Zeitlichen verbunden gewesen ist.

Die Zeit heiligt alles; sie ist der Trost des Schicksals. Nur im Zeitlichen wird alles sinnerfüllt und kann seine Bestimmung bewahren. Darum sage ich, daß der Geist sich nur in der Zeit verwirklicht und in der Zeit seine Taten feiert. Wer nicht in der Zeit lebt, die stets gegenwärtig ist, ist dem Geist fremd und bleibt darum schicksalslos. Der Geist kennt nur die Gegenwart, nichts anderes. Allein in der Gegenwart, dem wirklichen Ausdruck der Zeit, erfüllt er sich, weil er nur dann kämpfen und sich opfern kann. So betrachtet, ist am Geist etwas Grundverschiedenes von dem, was die Psychologie und die überkommenen Theorien darunter verstehen.

Auch der Geist ist Seele, aber die Seele ist nicht Geist. Das Seelische ist der Akzent der Wärme und der Natürlichkeit an dem Geist. Die Seele ist geistlos, aber erst die Seele gibt dem Geiste etwas von dem, was wir als Menschliches empfinden. Ohne die Seele wäre der Geist nur ab-

solute göttliche Dämonie. Die Seele verbindet ihn mit den Sorgen des Irdischen. Der Geist wird durch die Seele sinnlicher, faßbarer, ruhiger. Wo Geist ist, ist immer Seele. Beide stehen in untrennbarer Verbindung miteinander, und beide bilden den Bereich des Übervernünftigen, des Nichterkennbaren. Beide sind eins, aber der Geist ist Träger dieser lebendigen Einheit, während die Seele die mütterliche Kraft ausdrückt. Die Seele ist immer „gut", weil sie die Natur selbst ist, während der Geist in der Verneinung lebt und daher böse und zynisch ist. Die Seele verwirklicht sich nicht, sie steht in keinem Zusammenhang mit der Zeit, sie hat keine Gegenwart und ebenso keine Vergangenheit; sie liebt, aber sie zerreißt und verschlingt die Dinge nicht; sie bildet keine Geschichte, aber in ihrem Atem wärmt sich und beruhigt sich der besessene Geist. Alles hat Seele, — alles, was lebt. In allen Erscheinungen des Menschen ist die Seele beteiligt, aber nicht immer tritt der Geist auf. Der Geist erscheint, wenn es sich um Entscheidungen handelt. Die Seele ist ohne tragische Freude, während der Geist sich nur in dieser Freude, in der Lust, schicksalhaft zu werden, zeigt. Die Seele ist deshalb versöhnend, sie steht nicht in Verbindung mit dem Umstürzen und Wiederaufrichten der Welt. Es sind zwei Mächte; beide sind kosmisch und beide absolut. Sie sind aber gleichzeitig verschieden voneinander: der Geist ist das Gottbildende und Gottzerstörende, er ist die Kraft der Verneinung; die Seele aber ist die beruhigte Weltagonie, sie ist die aufgelöste oder noch nicht begonnene Geschichte des Kampfes.

Die Seele ist das, was Bachofen den „Zauber des Muttertums“, das Prinzip der Liebe, der Einigung und des Friedens nannte, aus dem die „Brüderlichkeit aller Menschen“ stammt. Sie ist das noch nicht Verklärte, der Gegensatz zum Attischen, zum weibfeindlichen Herakles, zur apollinischen Paternität, der die Grundlage der gynekokratischen Weltperiode, der „Poesie der Geschichte“ bildet. Hier berühre ich mich mit Bachofen, dem Deuter des Mythos. Es ist jedoch nur eine Berührung, und zwar in Hinsicht auf die kultischen Zusammenhänge des Seins, sofern es sich noch nicht als Gegensatz zum „Poseidonischen“, zum „Väterlich-Solarischen“ weiß.

Nicht im Muttertum, sondern im Prometheisch-Uranischen, das Bachofen einseitig als den „stofflichen Geist“, als das „Recht des Lichtes“ auffaßt, liegt die eigentlich schöpferische Kraft des Geschichtlichen. Der Geist ist nach Bachofen der Feind des pelasgischen Muttertums, er ist Folge der bürgerlichen Lebensform und Überwindung des unbewußten Dunkels, das „Tagesgestirn“ des Daseins. In der Tat versteht er darunter die Erstarrung der Verstandesformen, die als solche mit dem Geist nichts zu tun haben. Nicht das keusche und prophetische Weib, sondern der Geist im dionysisch-tragischen Sinne verkörpert die weltbildende Kraft. Der Geist ist die Begeisterung und die Potenz des Mannes, nicht der Intellekt, der weder mit der Seele noch mit dem Geist etwas gemeinsam hat. Das Geschichtliche ist nicht vom Mütterlichen, sondern vom Poseidonischen bedingt, und die eigentliche Poesie der Geschichte ist das Väterliche. Es ist das „Prinzipat“, der

Herrschaft der Nacht über den Tag, des Schicksalhaften über das bürgerliche Weltalter der Enträtselung und Entheroisierung des Mannes.

Das Weib ist Trägerin der Seele, die als solche den Zustand der Sympathie und der Einswerdung, des Versinkens in den Schoß der von dem Gesetz des Willens befreiten Welt in sich birgt. Bachofens Kult beruht auf dem Unbewußten, nicht auf dem Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Lebens. Der Geist ist nicht das Stoffliche, das Intellektuelle, das Prophetie-Fremde, sondern gerade das Unstoffliche und das Intellektzersetzende, aber er ist nicht das Element der allgemeinen Weltbürgerlichkeit und der Aufhebung der „beengenden Schranken jeder Art". Er ist gerade das, was Schranken setzt, um die innere Gesetzmäßigkeit des Lebendigen und Besonderen aufrecht zu erhalten.

Der Geist denkt nur im Konkreten und Arteigenen, nur indem er sich selbst begrenzt, denn nur das Begrenzte kann sich aus sich selbst entwickeln und gestalten. Er ist eine besessene, sich durch sich selbst verzehrende Macht, die danach strebt, Gestalten zu erzeugen, Wandlungen hervorzurufen, welche die Welt erschüttern oder sie wieder läutern. In der Gestaltwerdung äußert sich der Wille des Geistes. Die Gestalt ist die verklärte Form des Erlebnisses, und diese Form sucht der Geist zu erreichen oder sie wieder zu zerstören, bis die Zeit, in der er wirkt, den Stil des Tragischen erhält.

Darin äußert sich wieder der Unterschied zwischen Geist und Seele. Da der Geist im Prozeß der Überwin-

dung lebt, ist er meist grausam und böse. Er ist rücksichtslos und erschrickt vor nichts, während das Element der Seele sich in der Liebe offenbart.

Die Liebe ist das Leben des Einen, des Einsgewordenen und Ganzen, des überwundenen Zwiespaltes, der Einswerdung von Ich und Du, von Sein und Nichts. In der Liebe wird diese Einswerdung zur mythischen Ergriffenheit. Sie ist überhaupt das Geheimnis der Seele, die den Haß und die Empörung nicht kennt. Als das Element der Liebe kann die Seele den Geist fesseln. Denn die Liebe ist das alles Weihende und alles Entweihende. Sie ist der Sturm und das Schweigen, die Sonne und die Nacht, welche Menschen und Götter, Bettler und Könige beherrscht.

Die Liebe löst auf, sie sucht nichts, sie will nichts. Sie lebt in unbeschreiblicher und unergründlicher Einsamkeit. Nur im Schoße der Götter atmend, ist sie die reinste Verzauberung des Seins, die höher und sinnvoller ist als alles andere in dieser Welt.

So drückt sich das eigentliche und reinste Leben der Seele in der Einswerdung aus, in der die Weltschuld vergessen wird. Die Liebe ist der Traum des Geistes, der sich selbst aufgelöst und seinen Auftrag preisgegeben hat, der nicht immer nur kämpfen, sondern auch spielen will. In diesem Traum wird jede Problematik und Dialektik überwunden. Die Seele erkennt keine Gesetze an, sie steht in keiner Verbindung mit dem Raum oder mit der Zeit. Sie sündigt nicht, und alles, was sie berührt, macht sie weich und befreit es von seinem Gesetz und den Fesseln der Not.

So ist die Seele das Prinzip der Versöhnung und Vereinigung. Sie kennt keinen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, sie ist dem Bewußtsein fremd und feindlich; sie lebt nicht mehr, wenn das Bewußtsein erwacht, denn das Bewußtsein bindet die Existenz an den Raum, zu dem die Seele keine Beziehungen hat. Das Bewußtsein vernichtet den Traum, in den die Seele versunken ist. Mit ihm fängt die Welt an, die Tragödie der Erfahrung, der Schuld und der Möglichkeiten des Bestehens. In ihm äußert sich der Gegensatz in der gegenständlich gewordenen Welt, es ist selbst der Träger dieses Gegensatzes und der Feindschaft zwischen allen Dingen. Deshalb schweigt die Seele, wenn das Bewußtsein die Wirklichkeit zu seinem Inhalt, zum Inhalt des Denkens macht.

Die Seele offenbart sich im Lied; ebenso im Rausch, in jedem Rausch, durch den der Geist leichtsinnig, abenteuerlich und frei von der Erinnerung an die Mission der Erschaffung der geschichtlichen Welt wird. Das Weibliche ist der Schoß und das Gleichnis des Kosmisch-Seelischen. Das wahrhaft Weibliche ist darum unergründlich und in diesem Sinne göttlich. Das Weib ist überhaupt die magische Kraft, die alles überwältigen kann. Nicht das entadelte Weib, das aus dem Bereich des Irrationalen, der furchtbaren Unerfaßbarkeit herausgetreten ist, sondern das Weibliche als reine Ursprünglichkeit und als Grundmotiv der Melodie des Lebens, ist die wahre Versinnbildlichung der Seele. Darum ist das „soziale“ Weib, das Geschöpf der Zivilisation, des erstarrten Lebens des Bildungspositivismus, ein Mißklang in dieser Melodie; es besteht nur

in Zeiten völliger Mythenfeindschaft und des pseudomännlichen Demokratismus.

Der wahre Mann erkennt nur das Reinweibliche an, das Weibliche als Substanz und Element der Natur.

Es gibt kein politisches Weib, wie es auch kein politisches Muttertum gibt. Die Politik gehört zum Wirklichkeitskreis des Bewußtseins, zum Bereich des Schicksalhaften. Im Weiblichen ruht der Geist aus, so wie das beleidigte und vom Sturm verfolgte Kind im Schoße seiner Mutter Zuflucht sucht. Die Welt ruht im Weiblichen aus, wenn sie müde wird. Nur Gott, der Fremdling, ruht in sich selbst aus; deshalb trieb er das Weib, sich vom Bösen verführen zu lassen. Die alttestamentliche Theorie der Bändigung des Willens offenbart sich auch in dieser Niederhaltung und Verspottung des weiblichen Uraktes am Anfang und Ende der Welt.

Auch mit der Wissenschaft hat das Weibliche nichts zu tun. Das „hochgebildete", mit modernen technischen und naturwissenschaftlichen Wissen beladene Weib ist sich selber fremd. Nur in der Kunst kann das Weib wirklich herrschen. Im allgemeinen bleibt es unpolitisch und dem Logos gegenüber gleichgültig. Es ist überhaupt dem Intellekt feindlich. Das intellektualisierte Weib ist artfremd. Alle Prophetie, alle große Lyrik und alle Mysterien sind mit dem Weibe in seinem ursprünglichen Wesen verbunden. Dieses Gefühl für das Weibliche zeugt von dem jugendlichen Atem des Lebens. Wenn es nicht mehr da ist, beginnt der Untergang, die Technik des Instinktes, die Großstadterotik. Eine weibliche Universität würde die

Hochschule der Entartung der Menschheit sein; eine solche Universität ist unmöglich, ebenso wie weibliche Kasernen undenkbar sind. Das neue Zeitalter wird sich auf die unbewußte weibliche Vornehmheit berufen. Das Männertum, das kommt, das kommen muß, wird nach diesem Adel des Weiblichen verlangen. Das ist ein urhaftes, ein heiliges Bedürfnis, geboren aus dem Trieb zum Natürlichen und Lebensvollen.

Die Gestalt des Weiblichen entsteht immer nach Epochen der Erschütterungen. Nach der Überwindung des Schicksals, der Krisis der Weltseele, wird der neue Kult des Weiblichen geboren, und dadurch wird auch das Erotische wieder einmal zur schöpferischen Leidenschaft und zum Augenblick des Ewigen werden.

III.

Wie die Seele nicht sündigt, ebensowenig tut es der Geist. Im Dämonischen, wie im Spiel des Kindes, gibt es keine Sünden. Nur der Verstand sündigt. Dies steht nicht im Zusammenhang mit dem im Gericht Gottes seufzenden Menschen. Es zeigt vielmehr den Weg zur Auferstehung aus der Sünde. Der auf den Tod des Gottessohnes Getaufte und mit ihm durch die Taufe in den Tod Begrabene versteht diese Wahrheit nicht. Dieses Buch wendet sich an die nach dem Recht des Seins Hungernden und an diejenigen, die in unserer Zeit der Zeiten wirklich leben. Denn es geht nicht mehr darum, Altes zu wiederholen oder zu verbessern, sondern um die Wiedergewinnung des ver-

lorenen kultischen Weltbewußtseins. Der Geist lebt jenseits aller Sünden, auch wenn er vernichtet. Gerade die Vernichtung zeugt von seiner Sündlosigkeit. Die Sünde ist überhaupt kein Moment des Schöpferischen. Sie ist nicht durch die Verlegung des Wortes in die Welt gekommen; sie liegt nicht in der Bestimmung verborgen, Bild der Unzulänglichkeit und der Urschuld zu sein. Die Sünde ist überhaupt nichts Wirkliches, es gibt kein sündhaftes Sein. Das Sein an sich ist keusch, es ist in seinem eigenen Sinn und in seinem eigenen Licht verborgen. Nur wer nicht seinsnahe lebt, sündigt. Der Geist ist unschuldig in seinen grausamen Entscheidungen, er bewahrt sein Recht und seine Herrlichkeit auch dann, wenn er die ganze Welt auflösen und neubilden will. Denn was den Geist verführt, zu handeln, ist die Verteidigung des Lebens. Wer das Leben, seinen Wurzelgrund, seine jugendliche Kraft schützt, begeht kein Verbrechen. Im Namen der Stärke und Reinheit des Lebens gibt es überhaupt keinen Frevel. Alles, was der Geist im Hinblick auf die Erhaltung des Ursprungs und der Art des Seienden tut, ist heilig im wahren Sinne des Wortes.

Der Sündenbegriff des modernen religiösen Humanismus wurde erdacht, um den Geist zu verdammen. Wie schon angedeutet, steht dieser Begriff mit dem ganzen System der christlichen Botschaft in Verbindung. Er liegt der jüdischen Metaphysik der Nichtigkeit der Existenz und der Aufhebung der Freiheit des Menschen zugrunde. Auch dieser Begriff hat also keinen arischen Ursprung. Das indogermanische Schicksalsbild ist durch die Idee des

heroischen Auftretens bedingt und durch den Drang nach Sicherung der Kraft des Blutes. Nichts von dem ist hier zu finden, was die Vorstellung der Sünde im Christentum bestimmt. Nach der christlichen Lehre liegt die Sünde im Grunde des Weltprozesses, der deshalb immer ein Prozeß des leidenden Geschöpfes ist. Für sie kommt es darauf an, zu bestimmen, daß die Existenz immer in der Sünde geborgen liegt. Die Existenz geht in der Sünde auf und sie „befreit" sich von ihr erst durch den Tod des Erlösers. Das Gesetz der Materie ist das Gesetz des Seienden überhaupt. Das ist die Lehre von der ewigen Schuld, in der die Menschheit lebt, und aus der es keinen Ausweg gibt, solange der Mensch frei leben und handeln will. So ist die überlieferte christliche Religion auch eine solche der vorbestimmten Gefangenschaft des Seins von dem Schreckensgespenst der Sünde, und deshalb kann es auf Grund dieser Theorie der Verdammnis und des Gerichtes keine Unschuld geben. Hier zeigt sich am deutlichsten, wie lebensfeindlich das Christentum ist, wenn es sich darum handelt, den Bereich des Geistes als autonome Gestaltwerdung des Lebendigen zu ergründen. Daß der Geist unschuldig ist, kann das Christentum nicht zugeben, weil es gerade auf dem Schuldgedanken aufgebaut ist; daher vermag es die Revolution, die aus der Sehnsucht nach Wiedergeburt des Eigenmächtigen entsteht, nicht anzuerkennen. Die Sünde wird in Wahrheit immer nur dann überwunden, wenn der Weg zum Sein wiedergefunden wird, und die christliche Idee der Unschuld wird zum Verbrechen, wenn dieser Weg nicht gesucht wird. Es ist überhaupt keine

Ethik und keine Anbetung der Schönheit möglich, wenn das Bewußtsein an diesem Sündenbegriff haften bleibt, es ist auch kein Spiel der Natur und keine Freude des Sinnlichen erlaubt. Gerade durch die Auflösung der vorderasiatisch-jüdischen Sündenlehre erreicht das Leben den Gipfel seiner schöpferischen Entwicklung und seine Einheit mit der Natur. Erst wenn diese Einheit gefunden wird, kann der Geist zum Durchbruch kommen.

Unter dem Schatten der Sünde lebt der moderne Mensch schon seit dem ersten Augenblick seines Auftretens in der Welt. Wir sollen uns deshalb nicht wundern, wenn er bis zum Abschluß seines Lebens ein Schwächling bleibt, mit blutarmem Leib, mit kalten Lippen, mit stumpfem Blick und zitternden Händen. Mit solchen Händen versuchte oft das Abendland seine Kultur zu schaffen. Diese Hände waren meistens fähig, Altäre zu errichten, nicht aber die sinnliche Natur anzutasten. Sie türmten Kathedralen, die wirklich genial gebaut wurden, nicht weil sie dem fremden Gott dienten, sondern weil dadurch der lebensgebundene Mensch — ohne es zu wollen — seinen Sinn für die rhythmische Beherrschung des Raumes zu verkörpern strebte.

Ganze Jahrhunderte gingen dadurch verloren, ohne etwas für den Bereich des Willens geschaffen zu haben. Nur in wenigen Epochen herrschte nicht der Begriff der Not und der Ruhm des Erbarmens. Der Großinquisitor Europas stützte sich auf diesen Ruhm. Das Kreuz war das Sinnbild des Unterganges der Unschuld des Lebens. Im Mittelalter siegte dieser Begriff über alles. Die Renaissance überwand ihn, aber der selbstbewußt gewordene Mensch

vermochte die Richtung der Geschichte nicht zu bestimmen; doch kehrte man wieder zur Natur zurück und machte aus ihr einen Hymnus des Alldurchdringenden. Die Natur wurde zur Ekstase oder zur Geometrie der Schöpfung. Die Romantik der Deutschen bedeutete einen Durchbruch, aber bald wurde sie von der Industrie und dem heraufkommenden proletarischen Sozialismus überschattet.

Bis heute leben wir in der Krisis des Seins. Die zerbrochenen Säulen der Synagogen werfen noch immer ihre Schatten über unsere Welt. Von der Satanologie des Heiligen sind wir noch nicht ganz frei. Noch zürnt der fremde Gott und die Wüste schreit.

IV.

Jede Zeit hat ihren eigenen Rhythmus und ihre eigene Weltschau. Sie hat einen Auftrag zu erfüllen, und darum ist der Geist immer die treibende, alles bedingende Kraft dieser bestimmten Zeit. Nicht anders kann der wahre Geist gedeutet werden als in diesem Sinne der Zeitgebundenheit und der Zeiterfüllung, die alles in Anspruch nimmt, was fähig ist, zu handeln. Wir können nicht mehr die Theorien des Geistes wiederholen und nachahmen, die dem „deutschen Idealismus“ zugrunde liegen, obwohl unser werdendes Zeitalter viel Gemeinsames mit dieser Periode der tiefen spekulativen Weltdeutungen hat. Was uns bewegt, ist etwas anderes als bloß die Freude an der Komposition von dialektischen Systemen; es ist der dunkle

Drang nach Befreiung von abstrakten theoretischen und praktischen Wertbegriffen. Die revolutionäre Freude der Gegenwart kennzeichnet diese Wucht des Erwachens, der Wiederbesinnung auf die Urerlebnisformen, und deshalb sieht die Gegenwart wie ein Drama aus, in dem der Mensch nur zu kämpfen, zu leiden, zu arbeiten und zu feiern bestimmt ist. Keine andere Zeit ist so begeistert gewesen wie unsere, und in keiner anderen Epoche sind so wichtige Entscheidungen gefallen.

Es kommt vor allem darauf an, alles, was der Mensch ist, und was zu tun er fähig ist, in die gesamte Dynamik des Werdens einzugliedern; infolgedessen verlieren die bisherigen Wertungsprinzipien ihre frühere Bedeutung. Selbst die Idee der Persönlichkeit ist nicht mehr ein „aktuelles" Problem, ebenso die Kunst oder die Lyrik und die Melancholie der trostlosen Seele. Es gibt überhaupt keinen Trost mehr und keine persönliche Erfüllung, obwohl letzten Endes alles Schöpferische und Schicksalhafte sich in dem Bereich der persönlichen Wirklichkeit, und zwar in Verbindung mit ihrer metaphysischen Sicherung und ihrer Einbeziehung in die Autonomien des sich verwirklichenden geschichtlichen Geistes abspielt. Es scheint, daß nicht nur die Grundsätze des liberalistischen Individualismus, die Anarchie des „freien" Willensbegriffes, sondern auch die symbolische Tiefe der Persönlichkeit verloren gehen, weil die Gegenwart nicht mehr Persönliches vom Gemeinschaftlichen, Kosmisches vom Völkischen, Revolutionäres vom Europäischen trennen will, und weil sie als ein Ganzes aufzufassen ist, als die immer erwartete und schließ-

lich zum Durchbruch gekommene Totalität des Tragischen. Nicht mehr einzelne Gesellschaften oder einzelne Klassen sind heute berufen, an der Neuschöpfung der Idee des Lebens mitzuwirken, auch nicht einzelne Völker und Staaten, sondern es ist so, als ob ganz Europa vor der Stunde eines letzten Entschlusses steht. Der Individualismus und die Ethik des Einzelnen haben ihre Bedeutung verloren, genau so wie der Kollektivismus. Und wie die Persönlichkeit, so gehen die Massen in der Totalität des abendländischen Werdens auf. Deshalb kann man heute wie in keiner anderen Zeit von einem europäischen Geist sprechen, obwohl er noch gar nicht überall erschienen ist.

Natürlich ist die Kultur ohne den Willen der Persönlichkeit unmöglich. Ohne Massen kann die Kultur auch bestehen, aber ohne die schöpferische Einfügung der Persönlichkeit in der Welt der Gegenwart ist überhaupt keine Wende und kein Gestaltwandel zu erwarten. Die Persönlichkeit ist jedoch nun nicht mehr nur ein moralischer Begriff, und sie hat nicht nur einen sozialen oder asozialen Charakter, sondern sie steht in unmittelbarer Beziehung zum Rhythmus des Werdens. Gerade in ihr offenbart sich jene unbeschreibliche Freude am Dämonischen, welche die erhabenste Vision und das feierlichste Erlebnis unseres Jahrhunderts zum Ausdruck bringt: die Vision des Führertums. Ich sage Vision, denn diese letzte Verwirklichung der Persönlichkeit stellt im Grunde nichts Tatsächliches und Mögliches, Erklärbares oder Nachahmbares dar. Sie ist Ausdruck der letzten Gestaltungsform des Heroischen, zu dem die abendländische Geschichte gelangt ist. Das Ideal

der Persönlichkeit ist somit in den Bereich des Genialen übergegangen, an die Stelle der Persönlichkeit tritt jetzt der Führer. Das ist keine soziologisch zu erfassende Erscheinung, sondern eine Tatsache, die mit unseren Begriffen nicht weiter zu erklären und zu beschreiben ist, denn der Führer, als die letzte Erfüllung des Geistes, ist schließlich ein Mirakel.

Wie die Heroen der alten Völker, ist der Führer etwas, was zwischen Menschlichem und Göttlichem steht. —

Auch andere Zeiten kannten das Erlebnis des Führertums, es bezog sich aber hauptsächlich auf die kriegerische oder nur staatspolitische Lenkung der Ereignisse und Dinge, nicht auf den gesamten Lebensbereich und die geschichtliche Durchsetzung des Tatmenschen überhaupt. Das neue Erlebnis des Führertums wurzelt in der Verschwörung der Schicksalsmächte gegen die Überlieferung der Schwäche und der Irrtümer; daher bezieht es sich auf die ganze Seinshaltung des Menschen.

Dieses Erlebnis mündet in das Geheimnis der Ehrfurcht vor der Größe des schlichten und aus dem Instinkt handelnden Soldaten der Epoche, es ist die Verherrlichung der dunklen Gewalten der Natur, an die wir uns wieder zu erinnern begonnen haben. Deshalb hat der Führer mit den rationalistisch-positivistischen Theorien der Massenbeherrschung und Leitung des Geschehens nach einem aus Interessengründen zusammengesetzten Augenblicksprogramm nichts gemeinsam. Der Führer ist kein Mensch des bloßen Wissens, er ist vor allem der Genius der Ahnung und der aus der Ahnung des Volkswillens handelnden Menschen.

Das ist das wahrhaft europäische Gefühl für die Persönlichkeit in ihrer völkischen und gleichzeitig weltgeschichtlichen Prägung. Mit diesem Gefühl steht in unlösbarer Verbindung die Idee der Gefolgschaft. Die Gefolgschaft ersetzt den Begriff der Masse. In ihr geht das Volk als politische Kraft auf, in ihr vollendet sich der Wille der Gemeinschaft.

V.

Mit der Idee des revolutionären Führertums erreicht die Schicksalsphilosophie der Gegenwart ihren abschließenden Ausdruck. In ihr drückt sich alles aus, was die Ethik des Verwegenen und Freien rechtfertigt. Das Führertum schließt in sich die früheren Auffassungen von der Rangordnung der Werte und der lebendigen Gliederung des Willens im Zeichen der Aufrechterhaltung der Art und des Lebens nicht nur eines bestimmten Volkes, sondern der gesamten Geschichte des Menschen, die sich nur in Verbindung mit dem Wesen dieses Menschen entfalten kann.

Diese Idee ist nicht lediglich staatspolitisch bedingt, und sie drückt auch nicht nur die Notwendigkeit einer Zusammenfassung aller fähigen politischen und kulturschaffenden Kräfte gegen die reaktionären Bestrebungen aus; sie ist überhaupt kein rein politisches Prinzip. Sie betrifft auch nicht nur die Neuformung der Staatsmacht, weil sie in dem Erlebnis weltgeschichtlicher Notwendigkeiten, in der Bereitschaft wurzelt, die neue Linie der Völkerbewegung zu bestimmen, und zwar nicht mehr vom Gesichtspunkt zufälliger und äußerlicher Zielsetzungen aus.

Das Führertum ist die Mystik des Aufruhrs des Instinktes gegen die ehrfurchtlose Zivilisation Späteuropas. Es ist als solches nur dann möglich, wenn eine Welt zusammenbricht, und wenn es darauf ankommt, die Menschheit wieder zu den Quellen ihrer eigentlichen Kraftströme zurückzuführen. In diesem Sinne bedeutet es das Heraufkommen eines neuen ritterlichen Menschen.

Nur unsere Zeit konnte ein solches System des Fanatismus und der Hierarchie schaffen. Was die Zeit bewegt, besteht darin, jene Totalität des Tragischen wiederzufinden, welche einst die Heerverbände der „Barbaren" beseelte, und deren Zusammenhalten heute nicht nur die Form irgendeiner Staatsmacht, sondern die Erneuerung des irrationalen Schicksalsgrundes alles Menschlichen und Menschenbildenden betrifft. Das Führertum hat deshalb in Wahrheit keine soziologischen Grundlagen; es beruht vielmehr auf einem Instinkt, der erwacht, falls es darauf ankommt, ein Bollwerk gegen die seinszersetzenden und die Geschichte verwirrenden Mächte zu bilden. Für die Erneuerung dieser Ethik der Verteidigung und der Gestaltung der Werte des Befehlens und Gehorchens sind nicht nur der Liberalismus und die Demokratie verantwortlich, sondern die gesamte Entwicklung des entadelten europäischen Lebens, das die kultischen Beziehungen zwischen den Menschen verloren und die Völker in ein Massenchaos und in Klassengegensätze geworfen hat.

Das Führertum erscheint als die Wiedergeburt des zusammengebrochenen Adelsgedankens des Europäertums, der von Platon bis Nietzsche immer wieder verkündet

wird, ohne aber zum Grundsatz einer neuen Lebensordnung zu werden.

Wenn dieser Gedanke heute Wirklichkeit geworden ist, und wenn starke, völkisch gegründete Reiche auf ihm beruhen, so bedeutet das nicht nur eine neue sozialpolitische Notwendigkeit, sondern eine solche der Mobilisierung der gesamten Massenwelt, die durch die Industrie und den Kapitalisierungsprozeß der letzten Jahrhunderte die Bindungen an Heimat und Stamm preisgegeben hat. Dank der letzten Entwicklung der abendländischen Gesellschaft, die sich von dem Idealismus des Denkens und von der Philosophie der Persönlichkeit endgültig trennte, wurde die Masse zur Beherrscherin des sozialen Lebens und der wirtschaftspolitischen Machtbildung.

Nur so konnte der Marxismus entstehen, die verhängnisvolle Umbildung oder Anwendung des jüdischen Christentums und der Weltutopie der allgemeinen Brüderlichkeit, die im Zeichen der Auflösung des Ariertums steht, vor sich gehen. Die Masse wurde als geschichtsbestimmender und machtpolitischer Faktor entdeckt, und sie erschien auf allen Gebieten des Lebens und der Kultur mit demselben Anspruch auf unbedingte Alleinherrschaft, mit dem sie schon vor zwei Jahrtausenden auftrat und den Weltfrieden des Judentums durchzusetzen strebte. Der Marxismus ist die Fortsetzung des Aufstandes dieses ersten internationalen Proletariats der Handelsstädte am Mittelmeer, nur mit dem Unterschied, daß er sich jetzt der modernen technischen und ökonomischen Begriffe bedient und nicht nur messianistisch, sondern auch durch die Vorstellung der

blutigen Diktatur einer Klasse, d. h. der Unterwelt der Kulturgleichgültigen und Staatsfeindlichen bedingt ist. Gerade deshalb erscheint die Ethik des Führertums als Rettung aus dieser endlosen Vermassung und Proletarisierung der Völker, die im Begriffe waren, sich vollständig aufzulösen und damit Europas Geist lahmzulegen und zu vernichten, wie das einst der in Athen eingedrungene semitische Stier oder der Minotaurus machte, dem fremdrassische Kinder und Jungfrauen zum Brandopfer gebracht wurden. Das Führertum erscheint in der entscheidenden Stunde dieser Auflehnung gegen die Völker. Das ist seine ungeheuere Bedeutung nicht nur für das Bestehen der Staaten als organische Gebilde des Volkswillens, sondern auch für die Aufrechterhaltung der letzten Zusammenhänge zwischen Dasein und Geist, zwischen Tragik und Gestaltertum, zwischen Kampf und Götterwandlung, zwischen Olymp und Europa.

Der Massenwelt ist jede Rangordnung fremd, darum ist sie dem Prinzip des Führertums feindlich. Sie duldet nur den Despoten, den Henker. Sie kann nur gedeihen, wenn die Peitsche ihrer Beherrscher über ihr knallt. Sie ist wesenlos und kulturwidrig. Sie kennt keine Freiheit und gelangt niemals zu ihr, denn sie besteht nur durch Gewalt und Verknechtung. Die Anarchie beginnt mit der Masse. Mit ihr beginnt auch die Zivilisation, die Geschichte des geheimnislosen und nicht mehr vornehmen Menschen. Durch sie gedeiht die Großstadt, das Kapital, das Wuchertum und die Religion als Politik und Handel. Wo die Masse herrscht, blüht kein Volk. Alle Staaten sind zu-

grunde gegangen, als der souveräne Mensch sich im Proletariertum auflöste. Das Theater wird zum Zirkus und die Politik zur Nihilistik, die Philosophie zum Sophismus, der Tempel des Heros zur Kirche, die Wissenschaft zum Begriffsspiel und das Erlebnis des Landschaftlichen zur Technik, wenn die Massenwelt die Herrschaft ergreift.

Aber die Masse wird immer bestehen, solange es ein soziales, wirtschaftliches und politisches Leben und Denken in Europa gibt. Ohne den Begriff der Masse wird dieser Erdteil niemals bestehen können. Gerade dadurch unterscheidet sich die abendländische Welt von allen früheren artgeprägten Kulturen, daß sie diesen Begriff des seins- und schicksalsentbundenen, des götterfremden Menschen der Feindschaft gegen die wesenstreue Konstitution des Geistes geschaffen hat, und zwar im Zusammenhang mit der gesamten Verstofflichung unseres Daseinsbereiches. Mit dem Sieg dieses Prozesses der Materialisierung setzte sich der Massenwille überall durch, und bis jetzt vermochten die abendländischen Gesellschaftstheorien, das Kapital und die abendländische Religion diesen Willen in keine Verbindung mit der Wirklichkeit des Volksganzen oder der Gemeinschaft als lebendige Willenseinheit zu bringen. Die Masse blieb stets ein Feind der Kultur; das letzte Jahrhundert begann gerade mit den Rechtfertigungsversuchen dieser Auflehnung des proletarischen Nihilismus gegen die überlieferten Werte der Persönlichkeit und des nationalen Lebens. Darum war es notwendig, in dem letzten Augenblick des herannahenden Umsturzes Europas eine neue Politik der Disziplin und der Strenge des Wil-

lens zu verkündigen, die erst die Einfügung der Massen in die Ganzheit der völkischen Wirklichkeit und dadurch ihre Neutralisierung möglich macht. Diese Politik ist mit der Philosophie und der Ethik des Führertums verbunden.

Damit bricht ein neues Gefühl durch, nicht nur für die Ordnung des sozialen Bewußtseins und die Machtsicherung des Staates, sondern auch für die Verwirklichung der geschichtlichen Bedeutung des Massenmenschen überhaupt, der erst durch die Idee des Führertums in Berührung mit der Bewegung des Jahrhunderts gebracht werden kann.

Diese Bewegung ist nicht mehr nur von den Massen bestimmt, denn die Massen an sich haben bereits ihre Bedeutung durch die Größe der Aufgaben der Zeit verloren, und die letzte Entwicklung der Kultur hat bewiesen, daß die Masse kein schöpferischer Faktor ist, solange sie selbständig auftritt und sich nur auf ihren anarchischen Trieb stützt. Die Einbeziehung der Masse in die Revolution des neuen Europa geschieht erst durch die Organisierung der Hierarchien des Willens, durch die Verwirklichung des Führertums als Sinnbild der absoluten Gemeinsamkeit der Berufung.

So befreit sich unser geschichtlicher Raum vom Unheil des Massenaufstandes, der bis jetzt niemals ganz niedergedrückt werden konnte. Dieser Raum stellt die Ordnung des sich verwirklichenden und gestaltenden Geistes dar.

Nur in ihm kann der neue Staat, das Reich entstehen. Es ist nicht mehr das Reich als Staat, der als solcher ein liberalistisch-kapitalistisches Gebilde ist und auf der Masse, nicht auf dem Volk beruht, sondern als die Heimat und

der Bund der Treuen. Die Demokratie, die Herrschaftslehre der Massen, findet ihren machtpolitischen Ausdruck im Gebilde des Staates, der immer etwas Mechanisches und künstlich Zusammengesetzes ist. Das Reich, das höchste Ziel des Führertums, beruht auf dem Ganzen des Volkes, aus dem der Orden der Tapferen und Verantwortlichen gewählt wird. Der Staat ist dem Geiste fremd, er stützt sich auf den Verstand, auf das System der Interessen, nicht auf Kräfte, die allein den Menschen mit der Einheit des Völkischen für immer verbinden können.

Das Reich der Führer ist der absolute, vollendete Staat. Es ist eine Gemeinschaft des Sieges und des Sterbens. Auf der Idee dieses Reiches beruhen die alten heldischen Völkerbewegungen, deren Führer nicht Diplomaten, sondern Krieger waren.

Der weltgeschichtliche Ruhm der Epoche der Völkerwanderung war ein Ruhm der Ahnung der Idee des lebendigen Reiches, das freie Bauern an der Grenze zwischen Asien und Europa zu verwirklichen strebten. Auch damals ging die Masse in das Volk ein; sie erschien nur auf Kampffeldern, und zwar in der Form von Gefolgschaftsverbänden. Vielleicht ahnen den Sinn des Führertums nur ursprüngliche Völker, die fest an ihre Sippe und ihren Kult gebunden bleiben wollen.

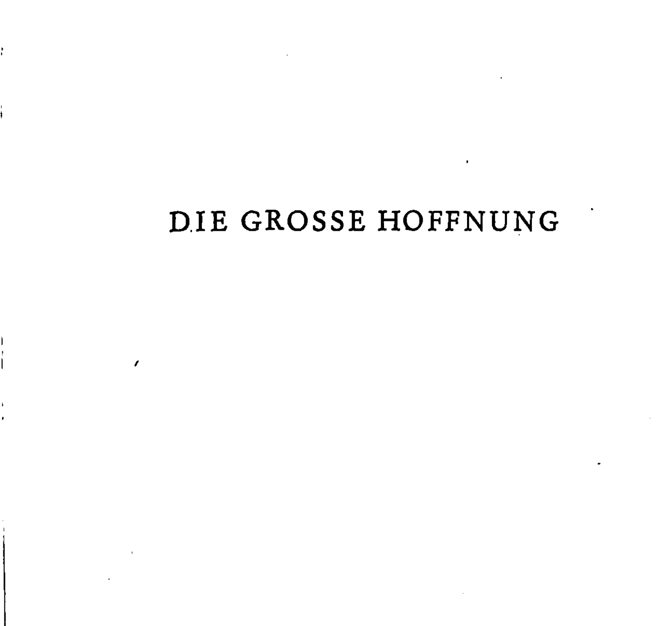
Deshalb steht das Führertum, wie die Vorstellung des Reiches, im Gegensatz zu jedem entarteten Leben. Es zeugt von Wagemut und Verantwortung der Geschichte gegenüber. Der Führer gehorcht nur dem Schicksal, und er wird selbst zum Gleichnis dieser höchsten Notwendigkeit.

Das Geheimnisvolle, das Unbegreifliche in der Idee und der Gestalt des Führertums in seiner reinsten Verwirklichung, liegt in dieser Verschmelzung von Leben und Schicksal.

Die Heroisierung der Persönlichkeit drückt das letzte Ziel des geschichtlichen Lebens aus. Das Absolute wird zum Werkzeug des Lebens, nicht umgekehrt. Die Freiheit wird nicht preisgegeben, sondern sie gewinnt erst dadurch ihren Sinn und ihre Bedeutung; sie ist notwendig, damit der Mensch seinem Schicksal folgen kann. Wer für die Freiheit kämpft, verlangt nach Schicksal.

Die Freiheit dient der Errichtung der Monarchie des Unabwendbaren, des Imperiums der Tragischen. Jahrhundertelang hat dieser Gedanke mit dunklen Herrschaftsgewalten und Systemen um sein Recht gekämpft.

Nun beginnt das Zeitalter der Abrechnung. Heute wird die Wahrheit bestätigt, daß der Mensch frei ist, um seinem Auftrag zu gehorchen und ihn gestalten zu können. Die Wut des werdenden Menschen wird zum Element der Weltgeschichte, die lange Zeit nicht mehr ruhig verlaufen wird. Das beginnende neue Jahrtausend steht im Zeichen gewaltiger Umwälzungen. Die Geschichte der Gegenwart bereitet den Führer-Menschen, den Träger und Gestalter der Passion der Zukunft vor. Die ganze Gegenwart arbeitet nach dieser Richtung hin, trotz der Verschwörung der finsteren Mächte, die immer gegen die Wiedergeburt des europäischen Menschen schürten.



DIE GROSSE HOFFNUNG

I.

Die Geschichte begann mit dem Gottmenschen, und der Gottmensch wurde zum Sinnbild der neuen Freiheit. Der Mensch verlor sein Reich, und Gott übernahm dieses Reich; Gott wurde Mensch, aber der Mensch wurde nicht Gott. Er durfte nicht Gott werden, wenn die Geschichte einen Sinn haben sollte. Wenn die Freiheit aufrechterhalten werden soll, darf der Mensch nicht an sie denken. Das Bewußtsein der Freiheit ist in der vorbestimmten Weltordnung verankert, d. h. es ist erloschen, es kann nur Gott dienen und Gott gehorchen.

Dieses Erlebnis der absoluten Demut und der Hingabe an die verkündete Weltvernunft ergriff am tiefsten den nordischen Menschen, der trotzdem immer wieder danach strebte, die Weltordnung aufzulösen oder ihr einen neuen Sinn zu verleihen. Durch alle Perioden des nordischen Denkens vollzieht sich dieses unaufhaltsame Streben nach Verzeitlichung der Dialektik des Unbedingten und Unendlichen. Selbst in den treuesten christlichen Deutungen der Geschichte und ihres letzten Zieles ist dieser Drang zu spüren, diese Bewegung des schöpferischen Instinktes gegen die Unterdrückung der Welt des Menschen und seine Gleichsetzung mit der Vorstellung des existenzarmen, in der Sünde getauften Geschöpfes. Gerade in dieser Richtung

drückt sich das Element des germanisch-nordischen Geistes aus, der in der Tat niemals mit dem Christentum ganz zufrieden gewesen ist, und der seit dem ersten Augenblick der neuen Zeitrechnung versuchte, die Entwicklung des Abendlandes trotz allem zu führen, oder die neuen Frömmigkeiten irgendwie mit dem Wesen des arttreu geprägten und von seinen Göttern nicht verlassenen Menschen zu versöhnen.

Deshalb sehen wir, wie in den Epochen der germanischen Erhebung, in der Renaissance oder in der Reformation, in der Periode der goethisch-prometheischen und pantheistischen Verklärung des untergegangenen sinnlichen Weltgefühls und in der Romantik der nordische Mensch sich mit dem alten Glauben auseinandersetzt, um wieder die naturerfüllte und schlichte Daseinswirklichkeit des Europäischen, seine metaphysische Schicksalhaftigkeit, seine Sagen von der Bändigung des Chaos zu ergründen. Alles, was nach dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Systems des vom Gefühl der Gnade und der Notwendigkeit des Todes gefangenen Lebens geschieht und Geschichte macht, wird von dem Trieb zur Erneuerung des weltnahen und weltdurchdringenden Geistes bedingt. Die neuere Geschichte ist daher nichts anderes als das Drama des abendländischen Schicksalsmenschen, das nicht vom Prinzip der politischen Ordnung und der staatlichen Machtbildungen, sondern durch den (von der Geschichtswissenschaft noch nicht richtig erschlossenen) Drang des Germanentums bestimmt wird, der sich auf allen Gebieten des schöpferischen Willens zeigt.

Diese Geschichte wird vom **Romanentum** nur politisch oder machtpolitisch erlebt. Deshalb besitzt die Entwicklung der romanischen Idee, besonders seit dem Ausgang des Mittelalters, kein metaphysisches Gefühl, auch keine landschaftlichen Bindungen, keinen völkisch verzauberten Raum des Irrationalen, während die nordisch-faustische Geschichte einem Epos des mit der Finsternis des Weltabgrundes kämpfenden Geistes ähnelt. Nur in dieser Geschichte sind Spuren urtümlicher Weltmächtigkeit zu spüren, nur diese Geschichte ist auch von großen Gedanken bewegt, die an die Elemente des Schöpfungsaktes des Lebendigen anknüpfen. Diese Geschichte ist voll Unruhe und spekulativem Taumel, voll Phantasie und voller Gleichnisse, wie sie die lateinische Kultur nicht kennt, weil sie sich hauptsächlich auf dem Gebiete der staatspolitischen Beherrschung und der Begründung der Mission des Bürgertums vollzogen hat.

Ohne Zweifel ist auch der nordische Mensch politisch in Erscheinung getreten. Aber dies geschah viel später, denn in der politischen Lebensordnung sah dieser Mensch nicht die Grundlagen für eine Rechtfertigung der Idee der Freiheit und des geschichtlichen Seins. Ihn bewegte der Gedanke des Schöpferischen. Ohne es theoretisch klar zu machen, unbewußt, aus dem Instinkt heraus, empfand dieser Mensch die unbeschreibliche Leere des Abendländischen, seitdem es sich mit dem neuen Glauben verschmolzen hatte. Und deshalb ist seine ganze schöpferische Sehnsucht nur danach gerichtet, die Existenz in ihrem artbedingten Ausdruck wieder herzustellen. Die unchristlichen Momente

im Christentum, nicht nur erst seit der Auflösung der mittelalterlichen Theokratie, beruhen auf dieser Unruhe, auf dem unstillbaren Trieb Urgermaniens, das Christentum nicht zu germanisieren, sondern es aus dem Schicksalsbereich Europas irgendwie zu entfernen. Und weil es dies nicht vollbringen konnte, verlieh es dem überlieferten fremden Glauben den Akzent seines metaphysischen Unendlichkeitserlebnisses und seiner Symbolisierung des Weltraumes. Man kann deshalb behaupten, daß erst der nordisch-faustische Mensch die christliche Religion vertiefte, indem er sie gleichzeitig zu überwinden versuchte.

Das Moment der Wärme, des „Guten", die Melodie der Läuterung der Seele in den christlichen Schöpfungen, ist Ausdruck der germanischen Sehnsucht, die sich nicht im Christentum zu erfüllen trachtete, die aber doch wenigstens danach strebte, das Christentum zu veredeln und es der seinsgebundenen Weltempfindung näher zu bringen. Das meinte Hegel, als er schrieb, daß der germanische Mensch dazu berufen sei, „das Geschäft der Geschichte" nach dem Erscheinen des Gottmenschen fortzusetzen und das „religiöse Prinzip" als „menschliche Vernunft", als „weltliche Freiheit" hervorzubringen. In dieser Richtung verlaufen die gewaltigen Bestrebungen Luthers. Die Reformation, die protestantische Begründung der Geschichte des Wortes Gottes und der Einbeziehung dieses Wortes in die Wirklichkeit des abendländischen Daseins sind so zu erklären, wie das hier bereits geschehen ist. Diese Grundrichtung bestimmt die nordische Entwicklung, die Leidenschaft und die Verherrlichung des Natürlichen, den Pro-

test gegen das Dogma, und deshalb blieb das politische Bewußtsein des Nordens unbeweglich und ohne eigene und entscheidende Kraft. Die Reiche der Deutschen waren im Grunde unpolitisch, ihnen fehlte die rationale Form der Machtbildung, die den lateinischen Staatssinn kennzeichnet, und die im Zeitalter der Monarchie und des Papsttums die Verwirklichung der politischen Vernunft möglich machte. Politisch trat der nordische Geist erst viel später auf, und zwar bei der Begründung der Idee des deutschen Reiches und seines weltgeschichtlichen Machtanspruchs.

Erst im Preußentum, dem modernen Sinnbild der deutschen Sendung, erwachte dieses politische Machtbewußtsein. Bismarck war der Künder und Träger der endlich von allen religiös-konfessionellen und aufklärerischen Vorstellungen befreiten Politik des germanisch-deutschen Europa. Mit ihm beginnt die Geschichte der deutschen Macht. Er gründete das erste politische Reich des deutschen Menschen, nachdem die romanischen Völker schon längst ihre staatlichen Formungen erreicht hatten.

Aber war das Preußentum des neunzehnten Jahrhunderts nur ein politisches Machtgebilde? War Bismarck nur ein genialer „Makler", ein Meister des Ausgleichens der Gegensätze, der Lahmlegung der Spannung zwischen Ost und West durch die Verteilung von Einflußgebieten zwischen den verschiedenen Großstaaten? Bismarck war mehr als nur Staatsmann, gerade weil er preußisch-deutsch dachte. Seine Politik beruhte auf Ideen, nicht lediglich auf Machtgrundsätzen. Er hatte das Symbol und die Herr-

schaft des europäischen Geistes vor Augen und kämpfte deshalb gegen den Panslawismus.

In diesem Kampf gegen das asiatische Eindringen nach dem Westen wuchs Bismarck als Führer der preußischen Sendung. Durch ihn wurde Preußen-Deutschland zum Bollwerk Europas gegen die anstürmenden Wellen des eroberungssüchtigen Zarismus der Steppen, deren Unheimlichkeit auch auf ihn wie früher auf Napoleon wirkte. Auch das Preußische war weltgeschichtlich bedingt, auch dieser erste Ausdruck des deutschen politischen Selbstbewußtseins hing nicht an der Ideologie der Alleinherrschaft und der übervölkischen Organisation der Macht, welche die französische und russische Monarchie oder den großbritischen Staatsmechanismus kennzeichnen.

Trotz seiner scheinbar rationalistischen Einstellung zu den großen Fragen der Zeit, ist Bismarck Erbe des deutschen Rittertums und der Metaphysik des deutschen Volksgeistes. Seine Gestalt gehört nicht zur Geschichte der internationalen Diplomatie. In ihm kommt das deutsche Reichsgefühl und zugleich das erste weltanschaulich bewegte politische Bewußtsein Europas zum Durchbruch. Darin drückt sich das Preußische aus, die Abwehr Europas gegen den Asiatismus und gegen alle Feinde des nationalen Friedens. Ohne das preußische Bekenntnis zu dieser Idee des Friedens, die schließlich auf dem Gedanken der Selbständigkeit der europäischen Kultur beruht, wäre der letzte Weltkrieg viel früher ausgebrochen.

Aber, — und darin besteht gleichzeitig Preußens Konservatismus der Geschichtsformung, Preußens Ohnmacht,

die Feindschaft und den Streit der Großstaaten lahmzulegen, — dieser Weltkrieg konnte nicht vereitelt werden. Keine politische Weltanschauung vermochte bis zum Sturz Bismarcks und leider auch bis zum heutigen Tage, Katastrophen zu vereiteln. Auch das Preußentum blieb als europäisch-deutsche Sendung unerfüllt, weil es zu jung war, und weil es in einer Epoche geboren wurde, in der das abstrakte Machtgesetz herrschte. Wenn Bismarck ein Romane und nicht Nachfahr von Hutten und Luther gewesen wäre, hätte er „gesiegt". Bismarck hätte nur „siegen" können, wenn das Preußentum eine lateinische Bewegung gewesen wäre und auf seinem Schachbrett nicht Völker, sondern Figuren gestanden hätten. —

Die Verspätung des deutschen politischen Durchbruchs bedeutet jedoch noch keinen Rückfall. Der politische Fortschritt Europas ist bis zum Ende des letzten Jahrhunderts, ja, bis zu unseren Tagen kein Fortschritt der Freiheit, des geschichtlichen Geistes gewesen. Die europäische Politik entstand aus mechanischen Grundsätzen und eigennützigen Bestrebungen; sie hat sich fast immer künstlich und unvölkisch entfaltet. Der Gedanke der politischen Gestaltung wurde im bisherigen Abendland nicht vom Bewußtsein der individuellen völkischen Wirklichkeit getragen, sondern von dem immer rational denkenden und zusammensetzenden Latinismus; deshalb ist auch die Verzögerung des politischen Durchbruchs des deutschen Nordens keinesfalls als ein Nachteil aufzufassen. Der deutsche Weltsinn ging nicht in dem System der äußerlichen Machtbildungen auf und hat sich nicht in der Durchsetzung dieses Systems

erschöpft, wie das bei dem romanisch-lateinischen Menschen der Fall ist. Immer wieder hat der nordische Geist versucht, auch politisch die Wirklichkeit zu überwältigen, er blieb jedoch stets an seine Vorstellung des organischen Werdens gebunden, unfähig, die europäische Entwicklung vom Standort der abstrakten Machtbeherrschung zu erfassen und zu leiten. Deshalb ist der Deutsche in den Epochen seines Wandels romantisch, machtneutral geblieben, obwohl er die bedeutendsten Theorien der Staatsform und der Berechtigung der Staatsmacht geschaffen und im Zusammenhang damit auch die politischen Strömungen des Erdteiles auf Grund tiefer geschichtsphilosophischer Vorstellungen vorausgesehen und gedeutet hat. Der deutsche Denker, der die umfassendste Lehre vom Staat schrieb — Hegel — ist unpolitisch geblieben, und zwar im tiefsten Sinne des Wortes, in dem Sinne der spekulativen Auffassung der Dynamik der Welt, ohne sich an den Ereignissen der Gegenwart unmittelbar zu beteiligen.

Das Politische faßte der germanisch-deutsche Mensch bis jetzt immer als Ausdruck organischer Notwendigkeiten und völkischer Zusammenhänge auf, und zwar ging er von dem Gedanken der unantastbaren Eigenständigkeit der Volkstümer aus, die den Geist der Welt versinnbildlichen. In dieser Richtung blieb er gänzlich unimperialistisch, dem Begriff der Gewaltherrschaft gegenüber selbst dann gleichgültig, wenn das Abendland von Stürmen erschüttert wurde. Nur ein Deutscher konnte sich inmitten der umstürzenden Ereignisse der Zeit in einen Turm in Jena einschließen und die „Phänomenologie des Geistes",

der sich in jedem Augenblick dieser Zeit verwirklichte, schreiben, unberührt von der politischen Revolution eines Dämons des Krieges, indem er nur das Gleichnis der „Weltseele" sah.

Darin liegt keine Absage an die Größe der Aufgaben und auch keine Schwäche. Denn das germanisch-deutsche Bewußtsein war schon längst von ganz anderen Gedanken bewegt; es widmete sich, indem es die politisch-mechanische Formung des Kontinents dem lateinischen Willen überließ, hauptsächlich der Metaphysik der Geschichte, um die Einheit von Mensch und Universum, von Leben und Ewigkeit zu begründen, jene lebendige Einheit also, die das Christentum entzweit hat, und mit der sich der lateinische Mensch nicht zu beschäftigen berufen fühlte. Das germanisch-deutsche Bewußtsein wurde also mit der schwierigsten Aufgabe betraut. Es übernahm das Vermächtnis der alten Heidenvölker, die Sinnbilder und Tugenden des Ariertums, während der lateinische Mensch sich als Erbe des römischen Imperiumsgedankens zu behaupten und die neue Organisation der politischen Herrschaft, den Vorrang des formalen Machtbegriffs durchzuführen strebte.

Die römischen Götter starben mit dem Untergang des letzten indogermanischen Reiches. Schon mit dem Aufstieg Ostroms verschwand die römische Sage. Lebendig blieben aber die Götter der Germanen. Es gibt deshalb heute eine germanische Mythologie, eine germanische Götterschau und eine germanische Symbolik der Erdenmächte, eine germanische Musik aus dem Erlebnis der Trauer des

gewaltsam verdunkelten Lebens, wie es nur einen lateinischen Staatsrationalismus, eine lateinische „Klarheit“ (Descartes) und eine lateinische „Géometrie du coeur“ (Pascal) gibt. Durch alle europäischen Wandlungen blieb das lateinische Gefühl unverändert, an die starre Form der überwältigten konkreten Wirklichkeitsgehalte gebunden.

II.

Das Romanentum konnte die Ergriffenheit vor dem Tragischen im Weltbild des modernen Menschen nicht so empfinden, wie sie erst durch das deutsche Erleben zum Ausdruck gebracht wurde. Und wenn es doch einmal an die Grenzen seines unwirklichen Formprinzipes stieß und über sich selbst hinauszugehen versuchte, so bediente es sich wieder der Grundkategorien seiner Welthaltung und seiner unwandelbaren Disziplin der Vernunft. Die unerklärbaren Beziehungen des germanischen Lebens zur Welt und zum Verhängnis der zerspaltenen Ganzheit des Seins, um deren Überwindung sich das ganze deutsche spekulative Denken bemühte, kennt das romanisch-lateinische Bewußtsein eines Denkens, das sich nicht verläßt, nicht entmechanisieren und verlebendigen will, auch dann nicht, wenn es die Geschichte und die Bewegung als das Wesen des Geistes aufzufassen sucht. Die Kulturgebilde des Latinismus sind im Lichte des Abstrakten getauft, sie tragen den Glanz des „Vollkommenen“ und „Maßvollen“, aber dieser Glanz ist kalt und dieses Maß entspricht der Form eines Erlebnisses nicht.

Nur ein Erbe der römischen Spätkultur, der wurzellosen lateinischen Weltempfindung, konnte die Symmetrie des Scheins und die Verherrlichung der Oberfläche, die Eleganz des Scheins, schaffen und durchsetzen. Es ist unrichtig, zu behaupten, daß dieser Erbe in der Antike wurzle, daß er sich den griechischen Stil der Betrachtung der Welt zu eigen gemacht habe; denn das Lateinische stellt eine ganz andere, dem hellenischen Lebensgefühl entgegengesetzte Form der Überwindung des Seins dar. Wenn man in dieser Richtung Beziehungen zum Altertum sucht, so kann nur gesagt werden, daß der moderne lateinische Mensch den staatspolitischen Sinn, und zwar in seinem spätcäsaristischen aufgelösten Ausdruck geerbt hat, genau so, wie der nordisch-germanische Mensch die Ehrfurcht seiner Ahnen vor den Schicksalsmächten der Zeit und der Ewigkeit geerbt hat.

In Wirklichkeit ist das Weltbewußtsein der Latinitas, so wie es vor allem durch das System der französischen Zivilisation vertreten wird, erschöpft. Doch es ist nicht deswegen erschöpft, weil es bis jetzt die Geschichte im politischen Sinne bestimmt hat und in die Gestaltwerdung seiner starren Raumschau, seines Scheinapollonismus, vollständig aufging, so daß es damit alle seine schöpferischen Möglichkeiten erlebte; es war vielmehr bereits sein erster Ausdruck in der modernen Welt müde, weil er das urbarbarische, bäuerlich-skythische Lebensgefühl nicht kannte. Während die anderen urwüchsigen und von kriegerischer Freude durchdrungenen Völker den Kampf um ihr geschichtliches Recht ruhmvoll führten, ging die lateinische

Weltmacht, das Reich der Legionen, wie ein Planet unter, der alle seine Zusammenhänge mit dem Gesetz und der Harmonie des Kosmos verloren hat. Das Romanentum, als neue abendländische Macht, wurzelt im Spätrömertum, das keine lebendigen Kräfte zum Vermächtnis geben konnte. Seine Geschichte begann nach dem Untergang des Cäsarismus, nach der Weigerung des Adlerträgers, die Geschichte weiter zu lenken; es trat auf, als das Blut des Heeres müde wurde und fremde Soldaten die Schlachten am Tigris und an der Donau zu führen begonnen hatten. Es übernahm also eine Schattenwelt, nicht eine heroische Ethik, nicht den Trotz und das Ausharren im Atem des Unabwendbaren.

Das ist der Grund, warum hier behauptet wird, daß der lateinische Mensch müde ist. Die Weltmüdigkeit entsteht, wenn der Wille erstarrt. Wo die Gleichnisse des Mutes nicht mehr lebendig sind, hört die Schicksalsfreudigkeit auf. Nicht aus dem Barbarentum entstand dieser Mensch, auch nicht aus dem Bauerntum. Sein Ursprung ist in dem versinkenden Weltstaat der Römer zu suchen, die jeden Sinn für die Eigenmächtigkeit der Rasse und die lebendige Prägung des Geistes bereits verloren hatten. Was der Erbe hervorbrachte, war keine große Geschichte mehr, jedenfalls keine Geschichte, welche die Seele des Abendlandes vertieft und verklärt hat.

Frankreich, der Wächter der lateinischen Tradition, kannte nur einen großen Rausch: die Lyrik, die Kunst der Form oder die Wucht des Romans. Zola und Beaudelaire überwinden im gewissen Sinne die lateinische Starrheit.

Aber der Grundtrieb bleibt unverändert, und die Monumentalität des Machtprinzips wird durch nichts erschüttert. Unwandelbar seit dem Untergang Roms, nur im Anfang von echten bäuerlichen Blutströmen berührt, äußerte sich das lateinische Gefühl in der rationalen Überwältigung des Schicksals oder in der Flucht vor ihm. Nur Napoleon, die Gottesgeißel, der Bezwinger der Revolution, gab sich dem Schicksal hin, das er überall witterte, wie der Hund den Sturm von ferne wittert, und das ihn im Sieg und in der Niederlage begleitete. Dieser Soldat vor den Pyramiden oder vor Moskau hat wirklich die lateinische Pose überwunden, und deshalb erscheint er in seinem Ungestüm und Stolz nicht mehr als Vertreter seiner Nation (die er nur seine „Mätresse" nannte) und Verwirklicher zeitbedingter Zielsetzungen, sondern als Weltbildner und als Sohn des Chaos, als Cäsar und Fanatiker der Vernichtung.

Das größte Ereignis in der neuen Geschichte des lateinischen Abendlandes, die Revolution von 1789, war ein Schauspiel der Guillotine und die Erweckung der Anarchie der alten morgenländischen, von Hoffnungen betäubten, vom Kosmopolitismus zersetzten Unterwelt, der Ideologie des Grolls gegen jede Art von Herrentum und Adel. Diese Revolution war echt lateinisch, spätlateinisch. Sie entstand aus der nackten Not, nicht aus der Dämonie des Mythos. Ihre Prinzipien waren Phrasen verbohrter Doktrinäre, der Mörder und Abgötter des Pöbels und der Feinde der Enterbten. Ihr Sturm vernichtete nur Privilegien, Schutzzölle, Gewerbe- und Verbrauchssteuer und errichtete das System der formalen Gleichheit; er zersetzte

den Rest der strengen Elemente der Persönlichkeit und gründete die „Demokratie“. In der Tat war das keine neue Schöpfung. Die Demokratie ist Ausdruck der aufgelösten Seele und der zerrütteten Individualität des Lateinertums. Der letzte Ruhm der Epoche der Cäsaren gehörte nicht den Legionen, sondern dem Großstadtgesindel, der Masse des Aufruhrs gegen jede Herrschaft und jedes Führertum. Diesen Ruhm erweckte der Jakobiner wieder. Noch einmal erschien auf der Bühne der Geschichte die Gestalt des blutigen Aufwühlers und Verräters, der sich nicht auf den Willen eines Volkes, sondern auf einen von wilden Instinkten erfaßten Arbeiterstand berief. Diese Revolution gebar den Schauer vor jeder Revolution überhaupt. Seit der Erstürmung der Bastille am 14. Juli 1789 bedeutet das Wort Revolution nichts anderes als Blutvergießen, Tyrannei und Willkür. Das Wort hat somit seinen ursprünglichen Sinn verloren. Der lateinische Umsturzbegriff deckt sich mit der Vorstellung des Entsetzlichen. Dafür sind nicht irgendwelche weltanschauliche Grundsätze verantwortlich. Keine Idee bedingte den Haß der Klassen und des Bürgertums, das nach dem 9. Thermidor des Jahres II die Staatsmacht eroberte und damit die soziale Umschichtung ausnützte. Zwischen dieser Revolution und der Feindschaft des vorderasiatischen Menschen gegen den Westen und Norden Europas besteht kein Unterschied. Sie errichtete die neue Front dieser Feindschaft.

Von der Verkündigung der Rechte und Freiheiten des Bürgers bis zur Gegenwart besteht diese Front der Verschwörer gegen den wesensbedingten europäischen Geist.

Sie verstärkte das Heer der Verleumder der Autonomie dieses Geistes. Auch diese Front dient dem Weltjudentum und dem Weltfreimaurertum. Sie unterstützt die Feigen, die Friedensapostel, die Staatsmänner der Parlamente. Viele junge Völker gingen dadurch zugrunde oder blieben nur als Anhängsel und Einflußgebiete der fremden Staaten. Europas Gesicht wurde alt, seitdem der Bürger, der verantwortungslose Herr der Demokratie, herrscht. Wie viele Geschlechter sind dieser Herrschaft des Schwachsinns zum Opfer gefallen! Der Zusammenbruch des Begriffs des Charakters geht auf den letzten Triumph des Latinismus zurück. Denn die Demokratie ist nicht nur ein politisches Programm; sie zersetzt den wahrhaft freien Willen und die Völker, indem sie ihren Lebensmut und ihre Widerstandskraft schwächt. Die demokratische Persönlichkeit, das Prinzip der kampfmüden, arhythmischen Seinshaltung, ist Ausdruck der entarteten Individualität des Menschen.

Anders konnte sich das Weltbewußtsein des modernen Latinismus nicht ausdrücken. In der Entwurzelung der lebendigen Wesenskräfte, in der Auflockerung der Zusammenhänge zwischen Dasein und Ordnung, zwischen Welt und Geschichte konnte es seine geschichtliche Form erreichen, weil es von Grund aus der Empfindung der Wirklichkeit fremd ist, und weil es stets danach strebte, das lebendig Geprägte nur äußerlich zu betrachten und jede Eigengesetzlichkeit aufzulösen, welche die Kategorien seiner Haltung der Geschichte und dem Sein gegenüber bedroht. Auch das Römertum konnte nicht anders denken

und handeln. Es liegt überhaupt im Wesen des Romanischen, die geheimen Mächte des Lebens zu verachten und nur das „Klare“ und „Durchformte“ zu bejahen.

Deshalb vermochte es seine Sendung auch in Hinsicht dieser Beherrschung des Formprinzips nicht zu erfüllen; es ist kein Wunder, daß Rom so schnell, und zwar so unabwendbar und natürlich unterging, wie kein germanisches Reich untergegangen ist. Rom erlosch in den Wellen des weltjüdischen Grolls gegen die Gestalt des Cäsaristischen und Imperialen, weil ihm gerade der Sinn für das Ursprüngliche und Dynamische fehlte. Es brach zusammen, wie alles, was nur mechanisch, nur administrativ weiter zu bestehen versucht. Jedes Imperium, das nicht auf einer lebendigen Substanz beruht, bricht plötzlich oder allmählich zusammen. Darin offenbart sich die unerbittliche Macht des geschichtlichen Werdens. Früh oder spät muß alles sterben, was nur künstlich geordnet ist. Im Atem des Weltgeistes blüht und reift nur das, was Wurzeln und Antlitz hat.

Das Römertum verspielte seinen Auftrag. Es verbrauchte sich, indem es sich selbst untreu wurde. Es wurde zum Opfer seines Machtillusionismus, seiner Weltleere, in der alle seine Völker leben sollten. Rom vermochte nicht, den ursprünglichen Sinn des Geschichtlichen in der konkreten Gestalt des Imperialen zu erfassen und zu begründen. Es lebte nicht wie Athen einheitlich und seinsnahe. Seine Götter waren fremd, und seine Sagen wurden mit fremdrassischen Vorstellungen durchtränkt. Seine Herrscher behielten die Macht, solange sie noch von dem Ge-

fühl des unbedingten Gehorsams und der Grausamkeit des kriegerischen Ruhmes getragen waren. Das Römertum lebte in Wirklichkeit ohne Sendung, weil es kein Gefühl für die Zukunft besaß. Unter dem Schatten des Jupitertempels auf dem Kapitol blieb es nur seinem kaiserlichen Grundtrieb unterworfen, d. h. dem Drang, Länder zu erobern und zu verteilen. Seine Aufgabe sah es vor allem in der Kriegsbereitschaft, in der Kriegsführung und in der Ausgestaltung des formalen Rechtes und der rechtlichen Kategorien.

Um die Neuformung des von ihm eroberten vorderasiatischen Raumes, in dem kein Gefühl für Stammeswerte und Heimat vorhanden war, haben sich die Cäsaren nicht gekümmert. In diesem Land sahen sie keine Gefahr für den schöpferischen Willensmenschen und für die Zukunft des Kriegerischen. Sie kannten die Geschichte der alten indoarischen Kulturen auf manchen Mittelmeerinseln nicht und haben das Ziel des semitischen Weltaufstandes nie erkannt. Gerade dort, wo die Römer aus dem Bewußtsein nationaler Staatsbildung und der Durchführung des Grundsatzes der politischen Formprägung, ja, sogar der unumschränkten Gewaltherrschaft (die notwendig wäre, um einem rassenlosen Völkerchaos Einhalt und Richtung zu geben) handeln sollten, versagten sie, und sie blieben daher unvollendet und in Wahrheit ohnmächtig.

Darin besteht die Verzagtheit des römischen Soldatentums und seine Gleichgültigkeit gegenüber den Forderungen der Weltgeschichte. Diese große Aufgabe, den vorderasiatischen Raum zu disziplinieren und ihn mit dem

Lebensernst des Kriegers, mit dem Glanz des Schwertes zu erfüllen, haben die Römer nicht erkannt. Darum war es für sie ganz gleichgültig, wie sich die Geschichte des kommenden Jahrhunderts gestalten würde. An das Kommende haben sie überhaupt nicht gedacht, sie waren das unprophetische Volk schlechthin. Wie jeder nur machtpolitisch ausgerichtete Mensch, blieb der Römer geschichtsfremd, ohne Ahnung der möglichen Erschütterungen des Erdteiles von der Wüste her.

Dem Römer fehlte der Instinkt für die Zeit; er lebte überhaupt nicht in der Zeit. Sein Intellekt band ihn an den mechanisch eroberten Raum, an die Vielheit und Verschiedenheit der Völkerstämme, an die Weite, die nicht erlebt und nicht gefürchtet wurde. Für ihn bestand der Raum nur als die niedergezwungene Zeit und die Zeit als der eingeschlossene, unter dem Zeichen der Adler stehende wesenlose Raum. Nicht kosmisch, nicht athenisch, sondern raumverschlingend und raumentmächtigend herrschte der Römer, unabhängig davon, was in diesem Raum lebte, und welchem Grundsatz es von Natur aus unterworfen war. Das römische Sein war in sich geistlos, weil es zeitfremd war. Seine abstrakte Intellektualität, die strenge und klare Linie seines Ausdrucks zeugen von der Haltung eines herrschsüchtigen, despotisch bedingten, aber immerhin ursprünglich stolzen Menschen, für den das Geschehen keinen Sinn hat, solange es nicht gewaltsam geordnet ist.

Der Intellekt war für den Römer etwas mehr als das, was der Eros für die Griechen oder die Intuition für die Ägypter war. Diese Kraft beherrschte alles, selbst die

kriegerische Besessenheit und die Vorsehung. Sie war keine Form eines überpersönlichen Ausdrucks, kein Faktor der Vergewaltigung des Besonderen, sondern der Stil, der Atem und die Substanz des Römertums überhaupt. Diese Kraft verkörperte sich in seinem Gesicht, in seiner geschichtlichen Geste, in der äußeren Ordnung des Sozialen. Sie ist das eigentliche Element der cäsaristischen Seele, die unerklärbare Ruhe und Strenge des Blickes, die Physiognomie des Weltreichs, die Bewegung der soldatischen Schritte beim Angreifen und bei der Organisation des Eroberten.

Aber gerade deshalb lebte der Römer ohne Zeitgefühl. Sonst hätte er das Werden seines Staates vorausgesehen und sich gegen den nahenden Untergang verteidigt. Er ahnte nicht, wohin sich die Geschichte bewegte, und wo sie enden würde, um wieder anzufangen, aber ohne seine Teilnahme und ohne seine Entscheidung. Das Versagen seiner Sendung, das Erstarren seiner weltgeschichtlichen Wirksamkeit wurzelte in dieser Zeitfremdheit des lateinischen Menschen. Wer die Zeit fühlt, ist dem Leben nahe und kann deshalb das Kommende vorausschauen. Die Zeit verbindet die Gegenwart mit der Zukunft, in ihr vollzieht sich der Vorbereitungsprozeß für die Geburt des Neuen, sie ist der Augenblick und das Jahrhundert, das bereits von hereinbrechenden Gefahren oder von nahender Verklärung erfüllt ist.

Dieses Zeiterlebnis war dem Römer, dem Tyrannen des abstrakten Raumes fremd. Alle ihm feindlichen Mächte überrumpelten ihn. Das Christentum faßte er nur als

Sekte auf, als Episode der Verführung und Verirrung oder als Verbrechertum gegenüber der Alleinherrschaft des Staates, genau so, wie er das Heidentum nur als einen äußeren, wenngleich heiligen Glauben, nicht als Urbindung der menschlichen Existenz an die Geheimmächte des Seins erlebte. Daß die christliche Bewegung eine Revolution war, vorbereitet von seinen größten Feinden, die auch Feinde des Soldatentums und der Geschichte des Menschen überhaupt waren, das wußte der Römer nicht. Sein Intellekt unterdrückte ihn, fesselte die Leidenschaft der Witterung, löste ihn von jeder noch lebendig gebliebenen Erinnerung an die Weltautonomie der Athener, an ihren Rassestolz und ihre Treue zum Olymp, los. Er verfolgte seine Feinde, ohne diese Feindschaft gegen das Imperium in ihrem lebenauflösenden Grundtrieb zu erkennen. So ist es klar, warum der Römer nicht fähig war, ein Bollwerk gegen die östliche Massenwelt, den Wall des selbstbewußten Menschen zu bilden, der vielleicht das ganze Abendland vor dem Unheil der Rassenmischung gerettet hätte.

Statt dessen fielen die Römer selbst diesem Unheil anheim und wurden somit zur Brücke des morgenländischen Nihilismus nach dem Westen. Die Konsuln schämten sich nicht, Öllampen am Vorabend des Sabbat zu brennen und die Propheten in Judäa mit großem Landbesitz zu beschenken. Im Innern, wie am Roten Meer, an der iberischen, mauretanischen und lusitanischen Küste und auch am Pontus waren die Römer hauptsächlich von der Überlieferung der militärischen Würde und dem Drang nach Beherrschung erfaßt, nicht aber auch von einem Gefühl

für die Landschaft, für Urzusammenhänge des Werdens, für die Eigenständigkeit und die Macht des Wesenstreuen.

Nur die Völker, die vom Norden her in das Weltreich einbrachen, trugen in sich diese Empfindung, und nur einzelne Römer erkannten den versinkenden Lebensmut ihres Volkes. Nicht zufällig schildert Tacitus, der den kommenden Verfall vorausahnte, die Sitten des urtümlichen Altgermanien mit unverkennbarer Vorliebe.

Mit einem Wort: das Römertum verbarg in sich das Unheil jeder illusionslosen Weltgeschichtlichkeit, die, da sie ohne Ergriffenheit vor ursprunghaften Schöpfungsmächten zum Ausdruck gelangte, vom Schauplatz der Geschichte bald verschwinden mußte, ohne an den nahenden großen Entscheidungen teilzunehmen. Nur politisch in dem Sinne bedingt, in dem das Auftreten in die Geschichte und seine Einmaligkeit lediglich durch große Effekte und äußere Machtgestaltung gekennzeichnet wird, konnte das römische Bewußtsein nicht die Richtung der bereits durchgebrochenen neuen Entwicklung der Völker vorzeichnen. Formgebilde und Tradition, begründet auf der Idee der Macht, waren die Grundlagen dieses von der Legende des Übermenschentums niemals erschütterten Bewußtseins. Seinen höchsten, dem Sagenhaften nahen Ausdruck erreichte dieses Bewußtsein in der durchaus realistischen Verherrlichung der Persönlichkeit Cäsars, der dictator perpetuus, dessen mythische Gestalt lediglich durch Senatsbeschlüsse und Ehrenbezeichnungen, durch Anerkennung ewiger tribunischer und anderer Vorrechte zum Ausdruck gebracht werden sollte. Niemals vermochte der Römer

einen wahrhaft politischen Mythos zu schaffen, weil ihm die Ahnung fehlte von dem Geheimnisvollen und Unerfaßlichen. Daß bei den Zirkusprozessionen Cäsars Elfenbeinstatue mit diesen den anderen Götterbildern auf einer besonderen Bahre getragen wurde, oder daß im Quirinustempel eine andere Statue mit der Inschrift „Dem unbesiegten Gotte" als Ehrung des Siegers über die Pompejaner aufgestellt wurde, — das waren Beschlüsse des Senats, genau so, wie es nur Beschlüsse waren, wenn ihm zu Ehren alle vier Jahre, gleich einem Heros, Gladiatoren- und andere Festspiele veranstaltet werden sollten, oder wenn es ihm vom Senat ebenfalls als Ehrenbezeichnung erlaubt wurde, auf dem goldenen Königsthron zu sitzen und purpurnes Gewand zu tragen. Das war eine echt römische Geste und ein Versuch, den Staatsmannskult zu schaffen, das Politische ins Ewige und Göttliche hinüberzuführen, was jedoch ohne jedes Erlebnis und dem Volke vollständig fremd blieb. Auch wenn man darin lediglich die Bestrebung sieht, die Diktatur aufrecht zu erhalten, ist es nicht zu leugnen, daß es dem politisch empfindenden Römer auch darum ging, den gewaltigsten Ausdruck seines Machtbewußtseins mit überzeitlichen Elementen zu verschmelzen. Daß dies mißlang, daß aus der Verherrlichung der Macht kein politischer Kult entstand, — darin liegt die Ohnmacht der bloß äußerlichen Formung des römischen Staatsbegriffes und darin liegt ebenso das Verhängnis jeder Kultur, die nicht aus mythischer Ergriffenheit geboren und geläutert wird.

III.

Es ist klar, warum der römische Mensch in Wirklichkeit keine Sendung haben konnte. Die einzig mögliche Sendung dieser Welt der übervölkischen Organisation des Rechtes und der Macht, die nur administrativ und territorial mit den anderen Ländern verbunden war, hätte darin bestanden, die vorderasiatischen Massen zu beeinflussen, um dadurch ihren Widerstand und ihren latenten Trieb zum Aufruhr gegen den Nimbus des Herrischen zu unterdrücken. Aber das Gefühl dieses Auftrages ist niemals zum Durchbruch gekommen, und es konnte auch nicht geschehen, denn das Römische ist nicht mit dem Dynamischen, mit dem Wandeln und Verwandeln des Bestehenden im Zeichen weltgeschichtlicher Notwendigkeiten und des Kampfes für die Durchsetzung des arischen Willens verbunden. Rom hinterließ keine Spuren irgendeiner Ahnung der Lebensmächte, die nicht nur seine Epoche, sondern auch die Zukunft der Ideen- und Machtgestaltung bedingten. Gerade weil das römische Bewußtsein nur den abstrakt-mechanischen Begriff kannte, vermochte es nicht, sich aufrecht zu erhalten, und es gab daher alle seine Formen und alle seine Logik der Beherrschung preis.

Daß die Weltmacht nur dann sicher ist, wenn sie substantiell begründet, und das Reich nicht nur Träger des äußeren Gewaltprinzips ist, sondern wenn es im Zusammenhang mit der Überlieferung und dem Schicksalsgefühl des Volkes steht; daß kein Imperium ohne geistige Durchdringung und Einheit aller seiner Wesenskräfte möglich

ist, daß die Macht nicht nur Mechanik, sondern auch Erlebnis der Zugehörigkeit des Volkes zum Bereich des Kosmos ist, — dies wußte der Römer nicht, und dies konnte auch der moderne lateinische Mensch nicht wissen, denn sonst hätte er sich selbst vernichtet und sich in dem andersgearteten, germanischen Wertprinzip des Irrationalen aufgelöst. Diese Sendungslosigkeit des Römisch-Romanischen hat immer bestanden; daher verwirklichte sich das System des nachchristlichen, katholisch oder politisch ausgerichteten Latinismus hauptsächlich in den Formen des imperialen und hegemonial begründeten Staats- und Rechtsbewußtseins, ohne sich mit dem Werden des abendländischen Daseins, mit dem immer drohenden Untergang des bereits völlig überfremdeten Menschentums auseinanderzusetzen.

Frankreich, das dieses Bewußtsein verkörpert, ist in Wahrheit ohne Berufung in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Denn die Sendung ist nicht etwas Äußerliches, sie ist kein Affekt und keine Phrase, sondern ein Ringen um die Erweckung der erloschenen Gestalt des Lebendigen. Was die Dritte Republik unter „Mission" verstand, ist nichts als die klassische Organisation ihrer Weltpropaganda, die Technik der Beeinflussung durch den Glanz des „Formvollendeten" und Sinnlichen. Es ist Werbung, nicht Prophetie, nicht dunkel geahnter Schicksalsweg, Politik und nicht Metaphysik, Diplomatie und nicht Volksführung.

Deshalb blieb dieser konstruierte Sendungsglaube, dieser Außerweltheitsbegriff der Zivilisation ohne Wirkung, ob-

wohl er die Entwicklung der Kultur hinderte und die selbständige Gestaltung der Geschichte der Völker verzögerte. Die Perioden, welche unter dem Einfluß des lateinischen Formbewußtseins standen, haben nichts Bedeutendes geschaffen, denn das Lateinische regt nichts Ursprüngliches an und wirkt sich hauptsächlich in der Zusammenfassung fremdartiger, gesichtsloser Gebilde aus; es kann nur nachgeahmt werden, aber es führt nicht zur Erlebnistiefe des Eigenen. Man betrachte nur die neuen Staaten, deren Struktur und Verfassung unter der Einwirkung des französischen Demokratismus entstanden sind, also etwa die des südeuropäischen Raumes, und man wird leicht die Folgen des äußeren Einflusses, der Illusionierung des Bäuerlichen, der Zersetzung des Kerns des Volkstums erkennen. Wo Frankreich mit dem Anspruch seiner Mission auftrat, sind keine selbständigen, organisch begründeten Nationen und Staaten entstanden. Der Begriff seiner Kultur setzte sich in den Städten durch, und so entstand eine internationale Intelligenz, welche weder Beziehungen zu den Überlieferungen der Väter, noch zu der lebendigen Gegenwart des Volkes hatte. In keinem von diesen Staaten ist bis zum Ausgang des letzten Jahrhunderts eine eigenständige Kultur geschaffen worden. Diese Staaten wurden daher keine Volksstaaten, und ihr Bauerntum ist ohne Führer geblieben. Die Krisen dieser Staaten wurzeln in der künstlichen Nachahmung der französischen Nationalidee.

Die Latinität konstruiert nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Aufgabe der Geschichte im Sinne

der mechanischen Eroberung und Vergewaltigung. Darum kann man die weltkatholische Aktion kaum von ihrem Zivilisationsgedanken trennen. Es sind zwei durch den gleichen Grund bedingte Bestrebungen, unabhängig davon, ob sie sich in Europa, in Afrika, in Indien oder auf irgendwelchen unbekannten Inseln der Ozeane entfalten. Die Hauptsache ist, daß der lateinische Grundsatz durchgeführt wird, daß die anderen Völker und Rassen lateinisch denken müssen. Gerade der Katholizismus, der die umfassendste Form der lateinischen Werbung darstellt, zeigt, daß der Latinismus keine wirkliche Mission hat, weil er nicht organisch, wesensmäßig an die Völker herangeht, sondern weil er sie unbedingt zu gewinnen sucht, unabhängig von ihren nationalen Tugenden und ihrem eigenen Machtanspruch. Die neue Geschichte ist voll von Beweisen in dieser Richtung. Der Papst ist der König der Welt. Der Vatikan ist der einzige in der römischen Tradition verankerte Weltstaat. Gottes Gnade offenbart sich allein durch den Erben des alten Cäsarismus, des einzigen Vertreters des Himmels. Das ist der Heiligenschein des unsterblichen Weltinquisitors, der das Herrschaftsprogramm des Latinismus nicht durch Revolution und Gewalt, sondern durch die mittelalterliche Gleichnislehre der Theokratie oder Satanokratie zu verwirklichen strebt. —

Im Zeichen des Latinismus und seiner weltumspannenden Aktion stand das Abendland viele Jahrhunderte hindurch, und immer endete diese Aktion mit dem Zusammenbruch der unterworfenen, ihre Art und ihre lebensgesetzliche Gestalt aufgebenden Völker. Die ersten großen

Reichsgebilde im christlichen Europa entstanden unter dem Einfluß des römischen Cäsaropapismus, aber keines von ihnen, weder Byzanz noch das Reich der Karolinger (das aus einer Verschmelzung der fränkisch-germanischen mit dem römisch-gallischen Lebens- und Machtgefühl entstanden war und im Heiligen römischen Reich der Hohenstaufen weiterlebte), stellten ein auf natürliche Weise einheitliches und elementares Ganzes dar; darum mußten sich alle diese Reiche bald auflösen. Sie mußten untergehen, weil sie keine stammbedingte Grundlage besaßen, und zwar auch dann, wenn sie die germanische Machtidee verkörperten. Das ist nicht anders zu erklären als durch die Tatsache, daß das germanische Bewußtsein seit dem Untergang der Antike nicht politisch in jenem imperialistischen Sinne wurde, in dem sich der römische Machtwille geäußert hat; und auch wenn der germanische Reichsgedanke sich unter dem Segen der römischen Macht zu gestalten versuchte, so bedeutete das noch nicht seine Verschmelzung mit dem Weltprogramm des Latinismus. Auch in seiner Verbindung mit diesem blieb der Norden unpolitisch. Es ist nicht richtig, zu behaupten, daß nach dem Verfall des mittelmeerischen Kaisertums der germanische Geist aufgetreten sei, um die abendländische Geschichte politisch zu lenken. Die letzte politische Tat der Germanen war zugleich ihr erstes weltgeschichtliches Erlebnis im großen Kampf gegen Römer und Romäer, aber auch dies war noch keine wahrhaft politische Verwirklichung des germanischen Machtgefühls. Seine ersten Reiche, gegründet auf fremdem Boden, hatten kurze Dauer; es waren die

großen Episoden eines ruhmbedeckten Kriegertums. Und wenn sich später das germanische Bewußtsein unter dem Einfluß des Latinismus entwickelte und seine heilige politische Weltorganisation zu begründen strebte, so blieb es auch diesmal unrömisch, unpolitisch.. Überhaupt verwirklichte sich der germanische Geist niemals politisch im nachchristlichen Sinne des Wortes, er blieb an seine überlogischen Erlebnisse gebunden, an die Apolitik seiner immer lebendigen Ahnungen des Ursprungs, des verlorenen Zusammenhanges zwischen dem Licht der Welt und der Sehnsucht seines Blutes, zwischen der Urordnung der Elemente der Natur und seinem eigenen Reich des Daseins. Darum vollzieht sich die Geschichte der Deutschen stets außerhalb der Schranken des starren Latinismus, selbst dann, wenn sie sich mit ihm verbindet und unter seiner Einwirkung die eigene Machtidee durchzusetzen sucht. Das ist die Seinstreue des nordischen Gefühls, das sich nicht lediglich an der bloßen Form und der künstlichen Bildung der Macht berauscht.

Gerade diese apolitisch-metaphysische Beziehung zur Welt und ihrer Bewegung ist der Grund, warum der germanisch-deutsche Mensch sich bis jetzt noch nicht innerlich verbraucht hat, und warum er noch immer unerschrocken und kampfesfroh vor dem Weltgeschehen steht. Während die lateinische Kultur allmählich durch ihren eigenen Veräußerlichungsdrang und die Vernichtung der Quellkraft des Rassischen ermattete und zur Doktrin allgemeiner Grundsätze wurde, bewahrte das germanisch-deutsche Leben seinen urhaften Lebensdrang. Das drückt sich sogar

im Gesicht und in der Gebärde des nordischen Bauern aus, des eigentlichen Trägers und Wächters der Seele des Nordens. Man kann von einer Naivität des Nordischen sprechen, wie man von der Rationalität des Lateinischen spricht. Es ist das Gefühl des Vertrauens, die schlichte, interessenlose, das fremde Seinsgesetz achtende Haltung, deren höchster Ausdruck in der Komposition des elementaren Reiches des Geistes erreicht wird.

Auch die größten Bewegungen des nordisch-faustisch begründeten Menschen sind von der Kraft dieser unbewußten Naivität, dieser Tiefe der Empfindung bedingt. Die Reformation war eine solche Strömung: unpolitisch, wie sie war, suchte sie die Ordnung des lebendigen Gottes zu rechtfertigen. Ebenso stellte das Preußentum Bismarcks, der erste Ausdruck des deutschen politischen Willens, wie schon angedeutet, kein rücksichtsloses und internationales Machtprogramm dar. Auch die Reichsidee des Eisernen Kanzlers wie seine Friedenspolitik waren von dem Erlebnis der abendländischen Sendung abhängig. Bismarcks Europapolitik brach zusammen, weil ihre Logik, ihre Gleichgewichtsdialektik zu überlogisch war und auf Vertrauen, nicht auf Berechnung beruhte. Und wie jeder natürlichen Welthaltung, so ist auch der des Nordens die Angst fremd. Nichts bezeichnet so sehr den modernen, französischen Lateiner, als gerade die Angst vor dem Stärkeren. Der Begriff der nationalen und politischen Sicherheit ist französischer Herkunft. In diesem Begriff wurzelt das System des lateinischen Friedens. Es fordert Sicherheit, nicht Offenheit und Vertrauen. Die Skepsis des Spätpoli-

tikers, des Staatsmannes der internationalen Bündnisse, verschanzt sich so hinter den Prinzipien der „Menschlichkeit" und „Freiheit". Diese Ideologie der Sicherheit, die aus der Furcht vor dem Fremden entsteht, kennt der Norden nicht. Wir fürchten nichts als Gott: Bismarck sagte das aus dem Erlebnis der deutschen Vertrautheit mit dem Schicksal. Das ist keine Pose. Es ist Ausdruck des wahren Trotzes.

Auch die letzte große Erhebung des deutschen Volkes, die Revolution von 1933, war von diesem Gefühl bedingt. Diese Revolution war Philosophie, die tiefste Weltanschauung des deutschen Menschen. Aber sie war auch der erste souveräne Ausdruck des politischen Bewußtseins des Nordens. Mit ihr endet die Hegemonie der lateinischen Auffassung des Politischen; denn diese Revolution erfaßte und ergründete den Vorrang des Politischen nur von weltanschaulichen Gesichtspunkten aus. Politik ist nicht nur Staatskunst, sie ist Zusammenfassung aller schöpferischen Kräfte des Volkes zum Erringen des letzten Sieges. Dieser Sieg bedeutet die Erfüllung der Sehnsucht nach organischer Reichsordnung und nach dem Frieden des verantwortlichen Willens. Es bedeutet den Sieg der Natur über das Programm, des Willens zur Entscheidung und zum Opfer über den Verstand des Bürgertums. Erst durch diese größte Bewegung des Jahrhunderts erhielt das Politische seine wahre Bedeutung als Weltanschauung der tragischen Verwirklichung des Menschen in seiner Gegenwart und im Hinblick auf künftige Umgestaltungen. In diesem Sinne hat der deutsche Durchbruch nichts Gemeinsames mit dem

lateinischen Umsturzbegriff. Er war das Ergebnis des germanischen Dranges durch alle Epochen des Ringens um Freiheit und Behauptung, die Synthese des deutschen Titanismus. In dieser ersten echt germanischen Revolution äußerten sich früheuropäische Gedanken von Heldenmut, Führertum und Reich. Sie war die Politik der deutschen Romantik, der aktivierte Idealismus der deutschen Philosophie und die endgültige Überwindung des lateinischen Stils der Staatsbildung nach Machtsicherung.

Mit dem Auflösen des lateinischen Formsinnes wird auch die Landschaft wieder wahre Wirklichkeit werden. Die Natur wird wieder Mutter und Herrscherin. Eine ganz andere Perspektive wird sich für die Gesamtentwicklung des Menschen im Hinblick auf seine neue landschaftliche Einbettung und Verbindung mit tellurischen Mächten öffnen. Diese Mächte erschöpfen sich für das lateinische Gefühl in dem behaglichen oder sentimental-unpathetischen, nicht mehr naiven Erlebnis der Idylle, der äußerlich-sinnlichen Farbenwelt, der Koketterie mit dem natürlichen Urgrund, mit dem alles Wachsende und Reifende verbunden ist. Das Aufgehen in der Landschaft, das Sichverlieren in ihr Geheimnis, die trunkene, freie und gleichzeitig tragische Durchdringung von Sinn und Licht, von Leib und Himmel, von Glück und Sturm — diese symbolischen Feiern kennt die lateinische Naturempfindung nicht, die beständig verblaßte, bis sie zur Eleganz des Benehmens und zur Grundlage der „überfeinerten“ Bildung wurde.

IV.

Die Entwicklung Europas ist aber nicht nur vom lateinischen und germanischen, sondern auch vom slawischen Weltprinzip bedingt. Obwohl die sogenannte slawische Idee viel später als die lateinische und germanische in Erscheinung trat, wurde sie zum wichtigen Bestandteil der europäischen Geschichte, die besonders im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte ohne die messianistische Wut des Slawentums und seinen Kampf gegen die mitteleuropäische Machtformung nicht zu denken ist.

Das Slawentum wurde durch Rußland geschichtliche Kategorie, und in ihm verkörperte sich ein neues Element, eine andere, nicht rein morgenländische, jedoch eine fremde Kraft des Unendlichkeitserlebnisses, das im letzten Sinne unergründlich und unerklärlich bleibt. Es ist die chaotische Seele des Steppenmenschen, das Sinnbild der ewigen Polarität zwischen Gutem und Bösem, zwischen Mystik und Zynik, zwischen Theokratie und Satanismus, die sich bis jetzt nicht aufheben konnte, und die sich nie aufheben wird. Denn das Gesetz dieses Menschen besteht überhaupt in der Auflösung der kosmischen Einheiten, in der Zersetzung des Seins oder in seiner Entwirklichung und Sophianisierung im Zeichen der Universalherrschaft des Corpus Christi.

Zwei Grundtriebe bedingen den slawisch-russischen Menschen: das Element der Vernichtung und das der „Synthese“, in der aber die Welt und ihre Einheit aufs neue vernichtet wird, in der die Reichs- und Kulturidee

sowie die empirischen und transzendentalen Grundlagen des Daseins zertrümmert werden, damit dieses Universum des theokratisch-abtrünnigen Willens wie ein apokalyptischer Abgrund aussieht, in den alles stürzt, der Mensch wie Gott selbst. Von dieser Gegensätzlichkeit konnte sich der russische Mensch, der das Slawentum und seinen Anspruch auf Herrschaft und Berufung vertritt, niemals befreien; niemals hat er sich dem Abgründigen gegenüber gleichgültig gefühlt, denn das würde seine Verbindung mit dem Chaos aller Zeiten und aller Ewigkeiten aufheben, und er würde sich dann von der Melancholie seiner unermeßlichen Ebene, von der Furchtbarkeit seines Raumes verschlingen lassen. Dieser Mensch gleicht einem in den Riesenraum geworfenen Spielball.

Dieser Raum ist keine „Landschaft" in dem Sinne, in dem wir das Wort verstehen, sondern etwas Unheimliches. Es ist keine Welt, mit der man sich irgendwie versöhnen könnte. Es ist der Raum, der sich selbst nicht beherrschen kann, die Unerlösbarkeit der Steppe, die nur den Wanderer liebt und keinen Rhythmus, keine Farbe und keinen geschlossenen Stil besitzt, der urbedingte Gegensatz des formwidrigen, immer in sich versunkenen und betäubten Bewußtseins. Kein anderes Land und kein anderes Volk lebt in einem solchen Verhängnis des Überräumlichen, in einer solchen Magie des Allumfassenden und Allvernichtenden wie Rußland. Deshalb münden die Vorstellungen des russischen Slawentums von allen letzten Dingen in diese Unermeßlichkeit des Blicks und des Gedankens. Die Form dieses Ausdrucks ist entweder Revolution oder un-

beschreibliche Demut, Aufruhr zur Niederhaltung alles Endlichen und Gebundenen, oder Sehnsucht zur Versöhnung, zur Einheit, in der sich der Widerspruch des Menschen und der Weltwiderspruch auflösen. Aber beides ist von ein und demselben Trieb bewegt, und beides endet mit demselben Willen zur Aufhebung der Grenze des Seins, beides ist Revolte und Verbrechertum, wenn es auch im Namen des Kreuzes geschieht. Zwischen dem Heiligen und Bösen besteht für das elementare Bewußtsein des russischen Menschen kein Unterschied; dieses Bewußtsein lebt und wirkt im Unmöglichen, Undenkbaren.

Es ist also eine Seinshaltung, welche die westliche Kultur nicht kennt, welche weder romanisch noch germanisch ist, und welche in keinem Zusammenhang mit den Begriffen der Form, des Schicksalserlebnisses, der Machtordnung und der Disziplin des Persönlichen zu bringen ist. Das Slawentum gestaltet sich überhaupt nicht, und darin muß auch der Grund gesucht werden, warum es so spät in der Geschichte der Welt auftrat, und warum dieses Auftreten nichts Gebändigtes und Weltberuhigendes zur Folge hatte. Das Erscheinen des Slawentums in der Geschichte kann überhaupt nichts anderes sein als Aufruhr gegen die Welt selbst; in diesem Aufruhr verzehrt sich der Geist der Steppe durch zwei Jahrhunderte, bis er schließlich zum Opfer seiner selbst wurde. Das ist das Gesetz des Russentums: es vernichtet sich durch sich selbst. Es vergiftet sich durch sein eigenes Gift, erwacht aus der Krisis der Stumpfheit, um sich selbst zugrunde zu richten.

Alle russischen Reiche sind auf diese Weise zusammen-

gebrochen. Der russische Mensch verrät sich selbst, weil er sich ohne Unordnung nicht erlösen kann. Russische Erlösung bedeutet Rausch im Abgrunde, sei sie religiös oder nihilistisch, prawoslawisch oder bolschewistisch gedacht.

Im Unvernünftigen endet die Apokalypse des Tieflandes. Die tiefsten russischen Gedanken stehen in Verbindung mit der Philosophie des Widerspruchs und der Freude an der Vernichtung jeder weltgeschichtlichen Form des Seins, gleichgültig, ob sich das auf Bakunin bezieht, der sich von der Absurdität des „Absoluten" persönlich beleidigt fühlte, oder auf die Gottmenschentums-Lehre des letzten russischen Mystikers Wladimir Solowjew.

Bakunin und Solowjew sind die Endpunkte der Geschichte des russischen Taumels. Diese Geschichte beginnt mit der Finsternis und endet mit der Finsternis. Der Gott-Mensch und das Gott-Tier sind ein und dasselbe. Sie haben ein und dasselbe Gesicht und stehen unter ein und demselben Planeten, sie dürsten nach Licht und erlösen sich, indem sie das Licht auslöschen.

Das kennzeichnet den russischen Menschen, den Herrn des Reiches des Unreiches. Das kennzeichnet das „Slawentum" überhaupt. Denn die Idee der ursprünglichen slawischen Welthaltung verkörpert sich im Russentum. Es gibt überhaupt keine allgemeine slawische Kategorie des Geistes. Es gibt keine allgemeine slawische Staats- und Kulturidee, keine Geschichte der slawischen Macht. Außerhalb des russischen Bewußtseins gibt es kein Slawentum als Weltprinzip. Slawisch, allslawisch, heißt russisch. Dieser Gedanke kann hier nicht weiter erörtert werden. Wichtig

ist, zu unterstreichen, daß die Ideologie des Slawentums auf Täuschungen beruht, geschaffen durch den byzantinisch gegründeten russischen Imperialismus. Es ist die Doktrin der Niederhaltung des Abendlandes. Das war die Hoffnung des Russentums, die Politik seiner Kirche und seiner Freimaurer. Die Front des Slawentums war eine solche des panslawistischen Gedankens gegen den Westen Europas. Seit Peter dem Großen gab es in Petersburg, Moskau und Kiew keine andere heilige und politische Parole. Der Panslawismus entstand aus dem Haß gegen Europa, er ist die Offensive des Ostens gegen den Westen, den Herrschaftsbereich des „Antichristen". Er umfaßte alle Völker von Ochrid bis Moskau. Der Zar fühlte sich als der neue Weltpatriarch; er war das Sinnbild des russischen Verhängnisses. Seine Augen waren voll Demut und unverklärtem Drang. Ruhm und Wahnsinn umstrahlten seine Krone. Sein Reich und er selbst mußten so enden, wie alles endet, was nicht mit der Welt und ihrem Gesetz verbunden ist.

Das russische Reich war ein Fragment irgendeiner zerbrochenen absoluten Weltordnung, der unterdrückte und immer wieder auferstehende Dämon des unendlichen Rausches. Der byzantinische „Engel Gottes", der Basileus, wurde zum Engel des Teufels oder zum Teufel des Engels. Kein anderes Reich hat im Zeichen einer solchen wilden Ironie der Vorsehung gestanden. Der russische Mensch spielt mit sich, mit dem Chaos, seitdem er aus dem tatarischen Schlummer erwachte. In diesem Spiel schuf er sich die Vorstellung des heiligen Weltreiches slawischer Nation, das auch alle vom Osmanentum unterjochten Länder um-

fassen sollte. Es ist der Traum des „Dritten Roms", der Russia sacra, der Siegesjubel des „Slawentums" über das Abendland.

V.

Von Gott, nicht vom Menschen aus, suchte Rußland die Welt zu ergründen. Sich selbst machte der russische Mensch zum Werkzeug Gottes oder zu seinem Knecht. Die niedrigste Stufe in der Entwicklung der Schöpfung wurde der Mensch, die zerrüttete Existenz. Gott, der über den Riesenraum herrscht, ist unendlich. In diese Unendlichkeit galt es nun, den Menschen einzugliedern. Auch die russische Tragödie beginnt und endigt mit der Frage der Vereinigung der Welt mit Gott.

Diese Frage ist die erste Frage des „heiligen" Rußlands. Sie ist der imaginäre Gegenstand seiner letzten Metaphysik des Seins und Nichtseins. In ihr offenbart sich die russische Lehre des Schauers vor dem Unmöglichen und die Freude an dem Untergang der Welt. Die Gottmenschentums-Lehre ist der Ausdruck dieser Mystik am Ende des russischen Denkens. Mit ihr erreicht Rußland die Synthese seiner Philosophie der Sendung und der Verschwörung des Nichts. Das ist die Lehre Solowjews, des letzten Menschen Rußlands. In ihr drückt sich alles aus, was die Tiefebene vor dem Sieg des anderen letzten Menschen Rußlands, dem Sieg des Mörders, zu sagen hatte. Der Heilige steht am Ende der Reichslegende wie der Verbrecher; an dem letzten Punkt begegnen sich in demselben Augenblick Aljoscha, der keusche Jüngling, und der Barfüßer und

führen das letzte Weltgespräch. Beide aber entstehen aus der Mission des Kreuzes; beide sind an die Vorstellung der Universalherrschaft gebunden. Der Jüngling und das Tier Gottes sind Geschöpfe jerusalemitischen Geistes. Das russische Rätsel ist das Rätsel des Christentums, der Weltaktion des morgenländischen Glaubensmenschen, obwohl er unter dem Schatten der Hagia Sophia steht. In der Wüste des Unermeßlichen erscheint der Christ mit dem Gesicht des Antichristen und umgekehrt. Der eine wie der andere kommt von den Sakramenten des israelitischen Heils, das in Byzanz, dem zweiten Rom, neu geweiht wurde.

Darin liegt die letzte Furchtbarkeit und die Lösung des Widerspruchs des russischen Menschen: mit seiner aufgewühlten Natur kreist er um Gott oder um den letzten Abgrund im Kosmos, Gott anbetend und Gott zerstörend, immer mit zwei Masken, deren Blick nach einer und derselben Richtung gerichtet ist. Seine Sprache ist die uralte Sprache des Ostens. Wenn er vor Gott steht, flüstert er dieselbe Sprache, die er spricht, auch wenn er sich die Maske des Abtrünnigen und des Verbrechers aufsetzt. Er hat einen Ursprung, ein Ziel, eine Geste; ob er preist oder zerstört, steht er im „Absoluten", in der Überordnung oder in der Unordnung. Er ist asiatisch, sein Gebet ist sklavisch wie seine Revolution und seine Metaphysik der Verbrüderung der Völker. Darum ist die letzte Begegnung in der Tat eine Versöhnung. Die Mystik der Weltbefriedigung durch die Errichtung des Gottmenschentums und der Universalkirche ist die Mystik der Weltrevolution,

das Allchristentum ist gleichzeitig die Erfüllung der Mission Jehovas, die wirklich erfüllt wurde, und zwar in einer Weise, die nur dem russischen Erlösungsbegriff entspricht.

So erreicht Rußland den Gipfel seiner Sehnsucht: in der Wiederaufrichtung des Allreichs des Gleichen und Unterschiedslosen, der widerspruchslosen, lahmgelegten Dialektik der Ewigkeit, in der also Mensch und Gott, Zeit und Allzeit ineinandergehen und sich gegenseitig durchdringen, und in der sich alle Völker vereinigen. Das Endziel der Menschheit ist das Ziel des Christentums, nicht nur des Ostens, sondern auch des Westens. Darum ist der wahre Glaube katholisch, nicht prawoslawisch oder protestantisch, und darum trat Solowjew zur katholischen Kirche über.

Das Judentum verstand diese Lehre am tiefsten. Darin sah es die Rechtfertigung des Universalismus des talmudischen Heilsgedankens. Die Botschaft des Orients ist die Botschaft Rußlands und die des Abendlandes. In einem solchen Reich der aufgelösten nationalen Bindungen verwirklichte sich die Hoffnung Israels und gleichzeitig die Hoffnung des Nazareners. Das ist die Grundlage ein und desselben Evangeliums der Nihilisierung des Erdballs, der Vernichtung des Kampfes der Rassen um eigengesetzliche Gestaltung, der Einheit von Christentum und Marxismus. —

Ob er von Gott oder vom Menschen aus die Zeit und das von ihr erfüllte Dasein zu rechtfertigen sucht, der russische Apokalyptiker bleibt stets ein Sinnbild des Abgrundes. Er vernichtet sich und damit das Gesetz des Alls.

Das ist die einzige Form der Überwindung des Universalen: das Sich-selbst-Zugrunderichten. Rußlands Seele überwältigt die Religion der alles umspannenden Synthese und die Revolution des Marxismus durch die Auflockerung ihrer eigenen Zusammenhänge mit dem Weltsein. Der Weg ist ein und derselbe. Er geht durch den Raum des Unheiligen, durch das Schrankenlose, und verliert sich im Ungewissen. Ob Christus durch diesen Weg der russischen Unendlichkeit wandert oder der Prophet des Bösen, der Zar oder der Antizar, — immer ist das Ziel das Ende der Zeit, das Aufgeben der Wanderschaft, das Zerreißen des Herzens an der Schwelle des Altars oder an den Barrikaden. Der Henker erlöst sich auf dieselbe Weise wie der Heilige.

Kann man hier, in dieser schauererfüllten Region, von einer Sendung, von einer weltgeschichtlichen Leidenschaft sprechen? Worin liegt die Mission der tatarischen Wut, des verwandelten Nomaden, des Barfüßers, des Ekstatikers? Iwan der Schreckliche und der Mönch in irgendeinem entlegenen Kloster der Steppe stehen vor der Schwelle ein und derselben Kirche. Das ist die Kirche der Hoffnungslosigkeit, der Versöhnung im letzten Augenblick des Sterbens, des leisesten Hauches des Abgrunds, in den schließlich alles niederfällt. Rußland hat keine Sendung, weil es kein Antlitz hat. Die Ahnung dieser unbeschreiblichen Leere überwältigte die tiefsten russischen Philosophen und Künder. Aus dem russischen Erlebnis des Raumes ist keine Ordnung des Geistes aufzubauen. Immer siegt schließlich dieser Raum, die Seele des Unfaßbaren

und Gegenweltlichen. Im Ausdruck des Gesichts, in der Sprache, in den Gleichnissen der Russen ist dies zu spüren. Von Beginn bis zum Ende des russischen Werdens wütet dieser Raum, der dem abendländischen Gefühl vollständig unerklärbar und fremd ist. Er wütet in Tschaadajew, in dem ersten Gottlosen-Führer Michael Bakunin, in Alexander Herzen, in Dostojewski, in Gogol und Tolstoi. In der Lehre Solowjews scheint das russische Element besänftigt und geläutert zu sein. In dem Erlebnis des „Letzten“, des „Gottmenschlichen“, wird die Wüste still. Diese Läuterung dauert nur einen Augenblick; es ist nur der Augenblick der Besinnung auf das unaufhebbare Verhängnis des Maßlosen, des Unberechenbaren.

VI.

Solowjew war von diesem Verhängnis des Russentums am tiefsten erschüttert, obwohl er an seine große Mission unbedingt glaubte. Aus dem Erlebnis der Unvernünftigkeit des russischen Seins, die als eine Beleidigung von der Vorsehung empfunden wurde, ist auch die erste Philosophie der russischen Geschichte und des russischen Bewußtseins entstanden, — die des Tschaadajew, des Anbeters der Schellingschen Identitätsphilosophie und des Vorläufers des religiösen Universalismus aller russischen Träumer. Darum lautet die erste und letzte Frage Solowjews nicht so wie die Frage des abendländischen Bewußtseins. Rußland fragt aus der Verzweiflung an der Möglichkeit der Ordnung des Seins, der Beruhigung der Exi-

stenz in der Alleinheit des wirklich gewordenen Gottesreiches, während die abendländische, die faustische Frage prometheisch bedingt ist. Die erste Frage entspringt aus der Einsicht in die Unheimlichkeit der Welt, in welche der Geist versunken ist, und welche der Russe als seine Welt, als die Gottesnähe und die Gottesferne schaut und preist. Die zweite Frage ist mehr Aufruhr als Trauer oder Sehnsucht. Rußlands Frage ist dialektisch und überdialektisch, während alles Fragen des faustischen Menschen schließlich in die Andacht vor dem Schicksalssinn alles Lebendigen mündet. Die Dialektik der Steppe löst sich in Gott auf, in der Demut, in der Phantasie der kirchlichen Organisation der Menschheit, in der Aufhebung der Beziehungen, die Mensch und Gott verbinden. Für das europäisch-tragische Weltgefühl ist dies ein infernalisches Spiel, Sakralisierung des Wahnsinns, Liturgie der ewigen Zerrissenheit und der ewigen Trunkenheit des Fragens, der Selbstzerfleischung in dem entgötterten Universum. Es sucht nicht Gott, um sich mit ihm zu versöhnen, oder ihn neu zu bilden, oder ihn zu verleugnen, sondern es ist Ausdruck der Ehrfurcht vor dem Mythos, Aufgehen des Lebens in die Einheit der Natur.

Deshalb ist das Russentum religiös und irreligiös, fromm und nicht fromm, obwohl es in beiden Fällen unbefriedigt und zerrissen bleibt, während das Abendland vom Schicksal getragen und erfüllt ist. Das russisch-slawische Gnadenbewußtsein ist morgenländisch. Es ist das Bewußtsein der Gefangenschaft im Unbeschreiblichen, im Gesetz des Chaos, aus dem vergebens der Weg zur Weltordnung gesucht

wird. Die russische Philosophie kreist um das Problem dieser Rettung des Bewußtseins von sich selbst. Sie kennt das Problem des Seins im ursprünglichen Sinne des Wortes nicht, weil sie die Eingliederung des menschlichen Geistes in die Ganzheit dieses Seins, der Natur, der absoluten Harmonie und Unschuld, nicht kennt. Sie ist theokratisch in der byzantinischen Bedeutung des Wortes und versucht, nicht nur Rußland, sondern die ganze Menschheit von der Erschütterung des russischen Bewußtseins aus aufzufassen. Wie Dostojewski, sah Solowjew die Rettung der Menschheit in der Rettung der russischen Seele, in der Verwirklichung des Gedankens der „Alleinheit", der „freien Einheit der Liebe", die sich unmittelbar in der Kirche verkörpert.

Die Kirche stellt das göttliche Prinzip dar. Die Gesellschaft, die auf diesem Prinzip beruht, ist die „freie Theokratie", die allumfassende Herrschaft der Kirche über die Welt, das Reich Gottes in seiner irdischen Verwirklichung. Die Kirche ist überhaupt die wirkliche Organisation des wahren Lebens. Sie hat die Aufgabe, die Religion bei allen Völkern durchzusetzen. An der Verwirklichung der „gottmenschlichen Gesellschaft" beteiligt sich auch das Judentum. In der neuen Theokratie der Welt wird das Judentum seine Bestimmung als Träger des materiellen Prinzips erfüllen, behauptet Solowjew. Aber die Kirche ist nur als Universalkirche möglich. Ohne sie ist die Begründung der Einheit der Menschheit undenkbar. Die Vereinigung der Kirchen des Ostens und Westens ist deshalb nicht nur eine historische Aufgabe; sie bedeutet die endgültige Befreiung des Lebens vom Gesetz des Vergänglichen, sie ist die sicht-

bar gewordene Gestalt des Heiligen Geistes. Durch sie erfüllt sich das große Ziel der Weltgeschichte: die Versöhnung Gottes mit dem Menschen. In der Wiederherstellung der Einheit der Kirchen liegt die Aufgabe der christlichen Politik. Von der Erfüllung dieser Aufgabe hängt nicht nur die Zukunft Rußlands ab, sondern auch die der ganzen Welt. Im Namen Christi sollen sich alle Völker verbrüdern. Die Idee der Nation geht damit in der Einheit des geschichtlichen Lebens auf. Der Nationalismus ist nicht mit dem Begriff der Menschheit in Einklang zu bringen. Das himmlische Reich kann nur dann verwirklicht werden, wenn die Völker ein Reich, einen Glauben und eine Freiheit besitzen. Nur Rußland hat eine nationale Aufgabe, und sie besteht in der genauen Wiederherstellung des Bildes der heiligen Dreieinigkeit auf Erden. Darin drückt sich nach Solowjew die Bestimmung des Slawentums aus, das also die dritte und letzte soziale Leibwerdung der Kirche verkünden und durchsetzen soll.

So wird sich die Welt, die dem Unglauben anheimgefallen ist, erlösen. Dies wird Rußland, das gotterwählte Volk, durchführen. Es ist das Volk, meint Solowjew, das keine beschränkten und besonderen Aufgaben habe; sein Ziel bestehe darin, die zerrissene und „halbtote" Menschheit mit christlichem Geist zu erfüllen. Dieses Volk sei vorbestimmt, die Menschheit glücklich zu machen. Eine solche Mission könne nicht erdacht werden, sie sei auferlegt. Das russische Volk müsse sich von allen Schranken und Interessen befreien und nur im Lichte des anbrechenden göttlichen Reiches leben. Die Stunde der Erfüllung

dieser Sendung ist nahe, glaubte dieser letzte und große Mystiker am Vorabend des russischen Zusammenbruchs.

Das ist das abschließende Wort der russischen Philosophie, die Verheißung der Geburt des neuen universalen Menschen, der die Völker aus dem Banne des Bösen befreien und damit das letzte Ziel der Menschheitsgeschichte erreichen würde. Eine andere Lehre von der Rechtfertigung des Lebens konnte im späten Rußland, das sich eigentlich am Anfang seiner Entwicklung und gleichzeitig in der letzten Stunde seiner Apokalypse befand, nicht erfunden werden. Das Problem der Konkretisierung der Idee Gottes läßt sich nur auf diese Weise lösen. Nicht der Gedanke des Reiches, nicht der Mensch in seiner unmittelbaren Seinswirklichkeit und in seiner Einheit mit der Lebendigkeit des Volkes, sondern wieder die Utopie erscheint als die einzig mögliche Erlösung der russischen Seele. Solowjew beginnt mit der Frage nach der Rechtfertigung des menschlichen Daseins und endet mit der Verkündigung der Auferstehung des christlichen Geistes und seiner Durchsetzung in der ganzen Welt, indem er dadurch die theokratische Vorstellung des Altisrael vor der Königszeit erneuert. Durch dieses Wahnbild glaubte das heilige Rußland nicht nur sich selbst, sondern auch alle übrigen Völker der Erde von der Sünde des Daseins befreien zu können. Die Berufung des Slawentums drückt sich also in der Magie der Errettung, nicht in der wirklichen Gestaltung des Menschen aus. Rußland wollte sich dadurch von seinem eigenen Alp, von der Gewalt des Urwiderspruchs seiner Seele erlösen.

VII.

So endet der Weltstreit der großen Mächte, die sich nicht nur einmal auf dem Kampffeld der abendländischen Geschichte begegnet sind: des lateinischen, germanischen und slawischen Prinzips. Mit diesem Streit löst sich allmählich das letzte, das gegenwärtige Jahrhundert auf. Die Herrschaft des politischen Latinismus ist bereits von Grund aus zerstört. Seine letzte politische Schöpfung, die Demokratie und der unveränderliche Nationbegriff, gehört nicht mehr zum revolutionären und geistigen Bereich der Gegenwart.

Frankreichs Zusammenbruch liegt in dem Anachronismus seiner Mission und der Ermattung seines imperialistischen Willens, in dem unabwendbaren Prozeß der Auflockerung seiner letzten geschichtsbildenden Kräfte, seines letzten gallischen Bauerntums.

Es hat nicht verstanden, daß es seine Berufung schon längst ausgespielt hat, daß Europa ein dynamisches Ganzes ist, und daß, wenn es sich weiter behaupten will, es nicht mehr die Politik der Zivilisierung und Mechanisierung der Völker treiben dürfe, sondern sich an die Reste des Urtümlichen und an die lebendigen Stammeskräfte erinnern sollte, die noch immer wie Oasen in seinem Lande fortleben, daß es den Negermenschen demobilisieren und sich dem Willen des Werdenden ergeben mußte, — und zwar dieses Mal ohne Schauspiel, ohne Guillotine und ohne Angst vor dem mitteleuropäischen Machtraum. Die Latinität kann nicht mehr die Bedeutung eines Weltprinzips

tragen. Es wäre jedoch falsch, anzunehmen, daß die Franzosen aussterben werden, daß der Soldat der Republik der vielen politischen und sozialen Erschütterungen wie der Römer aus dem Kampffeld des Geschehens bald verschwinden wird. Noch viele Jahrhunderte wird sich diese Nation zu behaupten wissen, und ihre Bürger werden sich noch an vielen Kriegen beteiligen. Aber der Weltmut, die Kampfesfreude, die Herrlichkeit des elementaren Menschen, wird lange Zeit nicht zum Durchbruch kommen. Was Frankreich nötig hat, ist Weltanschauung, Metaphysik, Instinkt für völkisches Wesen, ursprüngliche Wildheit, nicht „Temperament", Enthusiasmus, nicht Barrikadenleidenschaft, Natürlichkeit, nicht Glanz, etwas von dem, was der „naive" Mensch in seinem Heim besitzt und was seine Vorstellung der Lebensmächte bedingt, etwas Mystik der Persönlichkeit, nicht Soziologie des „Individuums". Denn gerade darin liegt die Möglichkeit für die Verwandlung der Form in schöpferischen Inhalt, des Prinzips in dynamische Wirklichkeit, der Reverenz in Ehrfurcht. Selbstverständlich ist das nicht von heute auf morgen zu erreichen, aber das Schlimme ist, daß Frankreich bis jetzt keine große Politik in dieser Richtung getrieben hat.

Stark bleiben heute nur die Nachkommen der Bauern, die einst vom römischen Kaiser Honorius nach Gallien gerufen wurden, um die versinkende Macht des alten Rom zu stützen, und die in Aquitanien und im Rhonegebiet eingewanderten fremden Krieger und Grenzwächter, sowie der Tonkinese aus Indochina oder der Araber aus

Tunis und Algier, die Frankreich als Bürger der Zivilisation anerkennt.

Das Slawentum als geschichtliche Machtkategorie ist ebenfalls zusammengebrochen. Die Romantik des Allslawentums ist verklungen. Der russische Außerweltsglaube, die Stiftung des Gottesreiches auf Erden durch den Gottessohn der Steppen, war nur die Ekstase des prophetischen Slawophilentums, das, mit Ausnahme einiger seiner Vertreter, die Sendung Europas verleugnete. Die Frage der Vereinigung der Kirchen, des Weltbundes von Orthodoxie und Katholizismus, von Byzanz und Rom, ist keine Frage der Freiheit des Lebens mehr. Die Kirche kann die Welt und die Völker nicht mehr beherrschen und führen. Die Not des Zeitalters ist nicht religiöser Natur, sonst könnte sie durch eine Weltsynode, durch Enzykliken des „Vaters der Könige" oder durch Kundgebungen ökumenischer Kirchentage überwunden werden. Der heilige Franz, der den wankenden Turm der Basilika in Rom mit seiner Schulter stützte, um den Zusammensturz zu verhindern, hat keinen Nachfolger.

Nur das germanische Bewußtsein steht heute vor der Erfüllung gewaltiger Aufgaben. Es gibt heute überhaupt nur eine Aufgabe und nur einen weltgeschichtlichen Blick: das ist das germanische Pathos. Andere Perspektiven und nahe Zukunftsmöglichkeiten, andere Formen des dämonischen Übermuts, des Ausharrens inmitten schwerster Stürme und gefährlichster Wandlungen, andere Grundsätze der Beherrschung des Daseins und seiner Gestaltung gibt es heute nicht. Die Entwicklung ist so weit geschritten,

daß nur noch die Behauptung des nordisch-germanischen Willens ihren Inhalt und ihr Gesetz bestimmen kann. Darin liegt die Hoffnung Europas. Es gibt heute nur germanische Weltaufgaben. Wie diese Aufgaben gelöst werden, das ist ohne Bedeutung. Das Wichtigste ist, daß sie unbedingt gelöst werden und gelöst werden müssen. Noch wichtiger ist es, einzusehen, worin diese Aufgaben bestehen. Sie bestehen in der Erneuerung der abendländischen Lebenskraft, in der Überwindung der Not, in der wir seit so vielen Kriegen, Revolten und Verfolgungen stecken. Daß sie überwältigt werden, das ist der Trost der Gegenwart. In der Vorbereitung eines Abendlandes der Freiheit wird sich die Leidenschaft dieser Gegenwart, der große Dithyrambus des Trotzes beruhigen.

Nur England bleibt noch immer der Feind dieses Abendlandes. Die englische Politik ist niemals europäisch, sondern immer nur großbritisch gewesen, besonders dann, wenn England sich für die Freiheit und Unabhängigkeit der Nationen einsetzte. Seit zwei Jahrhunderten bedient es sich derselben unveränderlichen Methoden, welche die britische Überlieferung vorzeichnet, unabhängig davon, ob die Welt in Krieg oder Frieden steht, ob der Liliput oder der geniale Mensch in Europa herrscht. Den Reichtum, den England (das ein Viertel des gesamten Festlandes und ein Viertel der Bevölkerung der Erde umfaßt) besitzt — hat es nie für eine große Idee benützt. Dieser Reichtum ist eigentlich nicht englisch, er ist nicht durch englische Mühe und englisches Leid erworben; er ist das Eigentum

fremder Völker, fremder Gebiete, die es seine Kolonien und Dominions nennt.

England weiß: sein Reich ist kein wahrhaftes, lebendiges Reich, kein Reich eines einzigen Volkes, sondern ein Kolonialimperium, ein Überstaat, die überseeische Herrschaft über Völker verschiedener Abstammung und Farbe, die noch nicht national gesinnt sind, und die, wenn sie irgendwie zum Bewußtsein ihrer Rechte kommen, in einen Kampf gegenseitiger Vernichtung verwickelt werden, damit dann am Ende des Vernichtungsprozesses Großbritannien als Schiedsrichter und Stifter eines „gerechten" Friedens auftritt. So puritanisch-unwandelbar ist der englische Mensch geblieben, daß er überhaupt in seinem Reiche wie auf einem imaginären, wirkungslosen Planeten lebt, in einem Reiche ohne Raum und ohne Volk. Die landschaftliche Gleichgültigkeit und Kälte dieses Menschen der monumentalen Beharrlichkeit ist erschreckend. Die Meere und Ozeane, die seine Welt umgeben, haben keinen Einfluß auf ihn ausgeübt; er ist ohne Atmosphäre und Klima. Unelementar, steht er in keiner Beziehung zur Natur, zur Erde und den Meeren, die er beherrscht. Die Erde und die Meere sind für ihn nur ein Reservoir wirtschaftlicher Kräfte und Möglichkeiten. Auf seine seelische Struktur, auf die Bildung seines Charakters, auf seine Anschauung und seine Einbildungskraft haben sie nicht entscheidend eingewirkt. Das Meer hat diesen Menschen nicht verunendlicht, ihn nicht leichtsinnig oder melancholisch gemacht, seine Weite verführt ihn nicht, sich im Ungewissen und Fernen zu verlieren, es macht ihn nicht genuesisch, kolum-

bisch, sondern es bindet seine Seele noch stärker an die Tradition der Unantastbarkeit der britischen Vorherrschaft in allen Weltzonen.

Denn dieser ozeanische Taumel weckt in ihm die Furcht vor dem eigenen Reichtum, was keine andere Kultur je gekannt hat. Von der ozeanischen Unerfaßlichkeit und Rätselhaftigkeit umwoben, vermochte der Engländer nicht Romantiker zu werden, und selbst bei den größten englischen Dichtern bleibt dieses Element der Weite nicht ganz und voll erlebt. Das Angelsächsische ist nicht echt germanisch in seiner modernen Seinshaltung und Weltansicht, in der Antlitz- und Landschaftslosigkeit seines Imperiums. Ungeheuer war und bleibt der Einfluß des Sturmes und der Stille des Meeres auf die Völker des europäischen Nordens. Eine Mystik der Ehrfurcht vor dem Gewaltigen hat das Erlebnis des Ozeanischen geschaffen, die Poesie des Weitenzuges und die Freude, das Unbändige zu schauen. So tief verwachsen sind diese Völker mit dem Urschweigen und dem Zorn des Meeres, daß dieses Meer für sie nicht mehr als etwas Feindliches und Furchtbares erscheint; es ist ihre große Welt, das Walten des Willens ihrer Götter, das Rauschen ihrer Ewigkeit.

Dies kennt die Seele des Briten nicht. Für ihn ist das Meer das, was es für die ersten Beherrscher des Weltkapitals und des Weltverkehrs, für die Phöniker, war, im Gegensatz zur Mythologie der Gefahr der Wikinger. Der Verstand des Engländers ist der welten'trätselnde, das Ungewisse fürchtende Verstand eines Menschen, der im

allgemeinen keine Substanz als Quellkraft, keine Unruhe als Orgie des Schöpferischen kennt. England duldet deshalb nur den Sensualismus, den Pragmatismus, den Utilitarismus. Es lacht über die Tragik der abendländischen Persönlichkeit, über unsere Bekenntnisse und unser Ringen um die Weihe des Lebens. Die Flammen der Revolution, in der das Abendland steht, berühren Englands Seele nicht, sondern nur seinen Reichtum. Perspektiven und Möglichkeiten für die Verwandlung des Bestehenden, für die Auferweckung des Lazarus, des begrabenen Menschen Europas, will es nicht anerkennen. Es ist das Weltreich der paralysierten Geschichte, das Land ohne Gegenwart und ohne Zukunft. Darin liegt die Erstarrung der unendlichen Krisis des Dämonischen, die für den Briten die Grundlage seiner Sicherheit ist. Diese Krisis wurde zur Tradition, auf die England immer stolz gewesen ist, zum Prinzip seiner Herrschaft über kleine und große, arme und reiche Völker. England erlöst sich nur in der neutralen Situation des Geistes, des vernichteten Widerspruchs, in der entmächtigten Bewegung des Lebendigen, das der britische Geist überhaupt nicht kennt und nicht kennen will. Dieser Geist ist ungeschichtlich, er beginnt mit dem rationalen und konservativen Machtbegriff, mit dem alles verdinglichenden und berechnenden Experiment, mit der Physik der Gesellschaftsordnung und endet mit ihnen. Wandlungen, die zum Wesen des Schöpferischen gehören, die Beschwörung der dunklen Gewalten des Lebens, die mythische Schicksalhaftigkeit Europas, — all das ist für den Briten im allgemeinen nur eine sentimentale Sache, zu der er keine

Beziehungen hat. Deshalb hat Britannia immer am Rande zwischen Abendland und Empire, zwischen dem Erdteil der Dynamik und der Insel der weltanschaulichen Armut gestanden.

An diese Grenze donnern heute die Wellen der Zeit. Das Weltgericht naht.

VIII.

Es blitzt schon am Horizont des aufbrechenden Jahrhunderts. Die Stunde kommt, wo der Weltgeist wieder einmal das Furchtbarste tun muß, um seine Bahn freizumachen und mit neuen Kräften die Gestaltungspassion des Menschen fortzuführen. Es ist die Befreiung von seiner eigenen Dämonik, die er immer anstrebt, wenn die Welt und das Leben neu geformt und wieder bejaht werden sollen. Auf die Gestaltung kommt es also an, auf die Formung des Lebensinhalts, nicht auf Auflehnung und Aufruhr. Der Geist braucht Ruhe, um sich zu verwirklichen. In der Stille seiner Verklärung keimt und reift die Idee und ihre Gestalt. Der Krieg wird verklingen, und das Reich des Menschen wird dann zur höchsten Aufgabe und zum höchsten Traum der Zeit. Wie dieses Reich errichtet und befestigt wird, — darin liegt der neue Auftrag des geschichtlichen Geistes, der sich selbst befreite, und der wie nie bis jetzt so umfassend, so universal gewesen ist. Gerade heute bestätigt sich die Wahrheit, daß es wirklich eine solche Allmacht gibt, einen Weltgeist, eine Geschichte nicht nur der einzelnen Völker, sondern aller Völker und aller Erdteile, die dem Weltganzen Sinn und Bild verleiht

und die Bindungen zwischen dem einzelnen und der Schöpfung, zwischen Erde und Himmel, zwischen Mensch und Ewigkeit gründet.

In diesem Sinne ist der Weltgeist nicht nur politisch bedingt. Die Politik, sei sie auch die umfassendste, bleibt stets eine Funktion des vom Begriff des Staates und seiner Machtstellung getragenen Bewußtseins. Zu ihrem Bereich gehört auch die wirtschaftliche Ordnung des Lebens. Der absolute, der schöpferische Mensch ist im Grunde apolitisch, weil er in die unentrinnbare und trunkene Einheit von irdischer und göttlicher Kraft eingebettet ist. Die Verwirklichung dieses Menschen ist die Sehnsucht des werdenden Zeitalters. Die alten Götter kommen nicht zurück; sie sind für immer entflohen. Erloschen ist jedoch nicht die Urfreude des vom Mythos verzauberten Menschen. Mythos ist nicht Bild und nicht Gleichnis; es ist der Einklang von Existenz und Allordnung, von Herz und Licht, Aufgehen der Seele im Schoß der Elemente, die das Gesicht des Menschen prägen und sein Blut nähren. Ein anderes Wort für diese höchste Läuterung gibt es in unserer Sprache der Krisis nicht. Es ist die uranfängliche Erschütterung der Seele, das Amen der Schöpfung.

IX.

Nur der Held ist vor dem Weltgericht nicht verantwortlich.

Zur Verantwortung wird der Gewaltmensch mit der Maske des Heiligen, der Zyniker der Geschichte heran-

gezogen. Auf der Bühne dieses Gerichtes wird der Weltgeist selbst anklagen und Strafe üben. Versammelt um ihn werden die jungen Völker in Andacht stehen.

Die Schicksalstrunkenen haben das Recht, dies von der Vorsehung zu verlangen, die bis jetzt so oft den Widersinn in der abendländischen Entwicklung geduldet hat, obwohl das Werden stets von dem heldischen Menschen verkündet und vorausbestimmt wurde. Wehe den Völkern, wenn das Weltgericht nicht kommt.

Zwei Ewigkeiten begegnen sich heute.

Der Mensch steht an der Schwelle der letzten Einsicht in die Tragödie seiner eigenen Berufung. Geschmäht und verblutet, kämpft er um sein Reich.

Wenn diesmal wieder die Bestie der Zersetzung, die ebenso unsterblich ist wie die Urkraft des Schöpfertums, Übermacht gewinnt, dann wird es vielleicht nie gelingen, dieses Reich der Freiheit zu stiften. Seit zwei Jahrtausenden hofft der Mensch auf seinen Sieg.

Seit zwei Jahrtausenden strebt er danach, sich von der Dialektik der endlosen Krisis, in die er hineingeriet, zu befreien. Die Idee des Absoluten, um welches sich die zerrissene Menschheit des Abendlandes scharte und in seinem Schoß Zuflucht suchte, ist absurd. Selbst die Weltorganisation der „Vernunft" ist sinnfremd. Die Alogik Gottes offenbarte sich in allen Zeiten. Unentrinnbar stand der Mensch immer vor dem Untergang. Das Bild des nichtendenden Zusammenbruchs bedingt seinen metaphysischen und seinen geschichtlich-unabänderlichen Erlebnisbereich. Er hat mehr gefürchtet als geliebt.

Die Angst ist die treibende Kraft der abendländisch-christlichen Existenz, nicht der Trotz. Die Weltangst spiegelt sich nicht nur in der Religion wider; auch die Ethik steht im Schatten des Bewußtseins der eigenen Unzulänglichkeit. Das Kind wächst in einer Welt der Angstsymbole, und es stirbt am Ende der Krisis, erschüttert ebenso von Furcht und Zittern.

Nicht der Mensch, nicht das Licht, haben in der Geschichte gesiegt. Gesiegt hat der Fluch. Wie ein Tier, verborgen in dem Abgrund der Zeit, knurrt die Verdammnis. Das Niedrige ist heiliger, und das Schwache hat am Ende den Sieg gewonnen. Am Ende des Kampfes frohlockt der Verräter. Trotz Religion, Metaphysik und Moral. Kathedralen des Glaubens wurden errichtet, Paläste der Demut, aber die Seele blieb einsam und niedergedrückt.

Zuviel ist die abendländische Welt von Sklaventum beladen, von der Ethik des Verstandes, der das Schicksalhafte und die souveräne Willensformung erstarren läßt. Helden sind bis jetzt meistens in Kriegen aufgetreten, während das Leben des Alltags gleichtönig und oberflächig bleibt, weil ihm die Mystik urtümlicher Seinsbindungen und der Akzent des Adligen fehlt. Noch heute bleibt die Kaserne die eigentliche Stätte der Zucht im Sinne des geschichtlichen Heroismus. In keiner europäischen Hochschule wurde bis jetzt über die tragische Menschengestaltung aus dem Schicksalsbedürfnis des Jahrhunderts gelehrt. Die Akademien haben sich in Archivbüros verwandelt.

Statt die Mauern der Finsternis zu zertrümmern, wie

einst Mönche den Weisen Hypatia vor dem Altar der Kirche in Alexandrien mit Marmorsplittern zerfleischten, ordnete sich der den elementaren Lebensmut preisgebende Mensch in die Welt des Scheins, der Kultur der aufgelösten Lebenskräfte. Alle Sinnbilder und kosmischen Empfindungen wurden Prinzipien und Begriffe. Das Brot (ich hebe es noch immer auf, wenn es auf die Erde fällt, und küsse es in heidnischer Andacht) ist entweder eine Parole des Kampfes oder bloß ein Stoff, wie der Wein, der urzeitliche Kult der Barbaren, oder wie die Pflanze und das Feuer.

In unaussprechlicher Sehnsucht hat trotzdem das Abendland auch nach dem wahren Reich des Lebens gelebt, und so schuf es seine Musik — das Höchste, das einzig Wahre, was wir heute, am Rande der Entzauberung, besitzen.

Es ist soviel verkannt und verpaßt, verspielt worden. Wie oft hat sich der Himmel über die Erde geneigt, aber der Mensch sah ihn nicht und berührte ihn nicht. Daß der Geist zu einem anderen, weltverklärenden und feierlichen Stil der Formung des Wirklichen fähig ist, daß er imstande ist, Vulkane ausbrechen zu lassen oder das Weltall in trunkene Stille zu versenken, daß er, das eigentliche Handwerk des Menschen, die Macht besitzt, die Existenz ohne Krisis und Niederlage zu sichern, das unbedingte wahre Recht zu begründen, — das ist nicht eingesehen oder nicht praktisch erfüllt worden, besonders, nachdem sich die Irrlehre von dem bloß „irdischen" Dasein und der Ohnmacht des Geistes im Vergleich zur morgenländischen, in der Agonie der Wüstenseele geborenen Vorstellung von der Allmacht Gottes durchgesetzt hat. Erschreckend ist dabei,

daß, je tiefer die Theorie des Geistes wurde, desto oberflächlicher äußerte er sich im Leben. Die größten Philosophen des Geistes waren meistens Bürger; je weiter ihr Blick durchdrang, desto kleinlicher und begrenzter formte sich ihr eigenes Leben.

Nur einige Wahnsinnige und Scharlatane haben gewußt und gepredigt, daß der Mensch die Analyse, die der asiatisch-nichtarischen Interpretationskunst und Schriftenauslegung entstammt, nicht braucht, um „wissen" zu können, daß er nicht nur die Zeit, sondern auch den Weltraum, die Landschaft der Schöpfung nötig hat; daß Tempel notwendiger sind als Parlamente und Börsenhallen oder Hochschulen; daß zuviel Geschichte den Menschen taub macht, wie sie z. B. den Römer für völkische Schicksalsakzente taub machte; daß nicht die Schrift, sondern vor allem das lebenströmende Wort, der Klang, und daß nicht die Straße, sondern der Pfad, nicht die flache Ebene, der aufgelöste Kreis des Daseinsraumes, sondern das Gebirge und die Felsenschlucht inniger mit dem Blut des Menschen verwachsen sind und es schützen und erhalten; daß nicht die Produktion als solche, sondern die Arbeit, unbewußt verbunden mit der gebärenden Natur und der Sehnsucht nach Vereinsamung der tragisch zersplitterten Seele ein Urgesetz der Erlösung ist; daß nicht das Volle, das Ausgetrunkene, sondern das von dem Anhauch eines Sturmes Abgebrochene, der Schluck, der Augenblick und nicht die ins Langweilige übergehende Eintönigkeit des Zeitlosen tiefer mit der Dionysik und dem eigentlichen schöpferischen Wesen des Menschen verbunden ist; daß der Abschied feierlicher ist

als das endlose Glück, das verflacht und untragisch macht, daß das Wenige mehr ist als das Unbeschränkte; daß Ideen nur gestaltet, nicht gepredigt werden können; daß zuviel Licht blind macht und daß die Freiheit nicht eine soziologische, sondern vielmehr eine kosmische Angelegenheit ist; daß Gesetze nicht Vorschriften, sondern Urgebote des Blutes sind; daß die Biologie der Rassen Kosmologie, d. h. Lehre von der Erschaffung der Elemente ist; daß Politik Astrologie der Völker, wie das Volkslied das Lied der Erde ist; daß unsere Häuser nicht mit Ziegeln, sondern — um ein Gleichnis des Paracelsus zu gebrauchen — mit dem ganzen Himmel bedeckt sind; daß in allem Seinsvollen die Sonne verborgen brennt: im Stein, in der Pflanze, sowie in den Augen des Weibes und des Mannes; daß wir im Traume wie im Wachen von Mächten durchdrungen sind, die, verwachsen mit der Luft, dem Wasser, der Helle, dem Wirbel des Alls und seiner Urstille, unseren Leib und unsere Weltgleichnisse formen und bewegen; daß wir vom Unsterblichen umwittert sind, den Flammen, die wir, die stets Durstigen, einatmen; daß unser eigentliches Wesen, unser Blut Rausch ist, und daß deshalb die ewig profane Nüchternheit nichts anderes bedeutet als die Befreiung des Bewußtseins, die Losreißung des Geistes aus der Umarmung der Natur; daß erst im Feiern sich der wahre Mensch kundtut, in der Rückkehr zur absoluten Naivität, die an das Sinnlose grenzt; daß die Philosophie, wie die Musik oder die Erotik nicht gelehrt werden kann; daß an den Hochschulen Bauern oder Räuber der Ferne, von Sehnsucht umbrannte Abenteurer lehren müssen: — all das ist

bis jetzt nur nebenbei geahnt und von wenigen gefordert worden.

Es ist ein Verbrechen, heute in der Anonymität des bloß Begrifflichen und Begriffenen stecken zu bleiben. Wer sich nicht von dem Hauch eines Abgrundes umwehen läßt, wer heute nicht den Mut besitzt, Säulen verlassener Heiligtümer niederzureißen, das Schwert besessener Schicksalsträger zu küssen, niederzuknien vor Zertrümmerern und Sehern des gebändigten Chaos, ist für die Erkämpfung des neuen Zeitalters unbrauchbar. Wir haben bereits ein neues Gefühl für die Kräfte und den Ausdruck des Gewaltigen; neue Vorstellungen für die Möglichkeiten der Verwirklichung der Freiheit; neue Mittel für die Niederringung der Unterwelt. Unser Gesicht hat sich bereits verändert. Der Schauer der Geschichte hat den Blick in neue Ferne gerichtet. Jung bleibt der Mensch der Gegenwart, auch wenn er alt wird. Wir alle, die an die Gegenwart gebunden sind, werden vieles überleben und unsterblich bleiben, denn wir sind Genossen des Weltgeistes, der, bis jetzt zerrissen und gleichgültig, die Welt bloß bestehen ließ und in der letzten Stunde vor seinem eigenen Untergang, der Stunde der Erstarrung erschrak.

Unglaubhaft klingt es, daß es noch Menschen gibt, die Bürger geblieben sind, Menschen ohne Gier nach der Weihe des Tragischen. Für die unmittelbar nahe Zukunft braucht Europa Ekstatiker. Die Apostelgestalt des Frühchristentums wird wieder lebendig und neu verwirklicht; viele — die Feinde der Zeit — werden gesteinigt, über Berge und Meere verfolgt und von dem Blitz des neuen Gottes ge-

troffen. Wer Gipfel erklettern kann, wird sich durchsetzen. Trotzig wie Kain wird der neue Mensch in das angebrochene Jahrhundert einziehen.

Wir treten in eine Epoche ein, wo nicht nur die Politik als bloß zeitbedingte Initiative überwunden wird. Die weltbildende Politik, so wie sie früher nicht verwirklicht wurde, das vom Schicksal her aufflammende Wort werden erst in den kommenden Jahren richtig verstanden. Die wirkliche Revolution Europas beginnt unmittelbar nach den Entscheidungen der Gegenwart. Um an dieser Revolution teilnehmen zu können, muß man sich heute aufrüsten. Man muß lachen lernen und Feuer schmieden; auch muß man sich schon jetzt daran gewöhnen, einsam zu feiern. Schon heute muß man seine Sprache mit neuen Bildern und Gleichnissen bereichern, damit man später nicht stottert und die Worte der Götter nicht versteht. Denn bald wird die Welt ein neues Gesicht haben und das geboren werden, was das Abendland schon längst verloren hat: der Mythos.

Mythos ist kein Zauberding und kein Gebilde des von der Übermächtigkeit der Naturelemente erschütterten Bewußtseins. Vielmehr ist er die wahre, geläuterte Substanz der Zeit, die Urform der Einbettung des Menschlichen in die Einheit des Seins. Erst der Mythos löst die Krisis der Existenz auf und schafft das kultisch verwandelte, übergeschichtlich gewordene Schicksalsmedium des Lebens. Unabhängig davon, wie er empfunden und geschaut wird, ist er die Synthese des tragischen Ringens der Geschichte und gleichzeitig ihr Ende. Im Mythos erlischt die Zeit, in der

der Mensch ruft und streitet. Der Weltgeist verbrennt sein Gewand, durchtränkt von dem Blut des in der Zeit sterbenden Menschen und geht im Mythos auf, befreit von seiner eigenen Furchtbarkeit.

Darin drückt sich das Unerbittliche in der Bewegung der Welt und der Völker aus: in dem Gesetz der Überwindung der Geschichte. Die Geschichte geschieht, wenn die Menschheit sich in Not befindet. Alle Geschichte entspringt der Bedrohung der Lebenseinheit. Wer an Unwandelbares gefesselt ist, bleibt geschichtslos. Der Reichtum ist der Geschichte feindlich, der Kapitalismus kämpft gegen Geschichte und Aufbruch. Solange der Mensch kämpft und untergeht, wird Geschichte gemacht. An der Grenze aller Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit steht aber das Überzeitliche, das Reich der überwundenen Krisis, das nicht mehr von einem Schicksal umblitzt ist. Es ist die Grenze, die den Bereich des Geschehens von diesem der verklärten Sinnerfüllung trennt, die Wendung vom Staat zum Reich, von der Revolution zur Liturgie der Schau und zur überpolitischen Weltgestaltung überhaupt.

Die Loslösung von der Übermacht des Politischen und die Vereinsamung aus dem Hunger nach Schöpfertum — darin offenbart sich dieser selbst in der Dialektik der Geschichte des Geistes begründete Übergang. Die gigantischen Formen des Wandels verlieren dann allmählich das Pathos des Unbändigen und Seherischen. Wenn die Geschichte, die Zeit der Not, überwunden wird, stirbt der Seher und an seine Stelle tritt der Bauer, so wie an die Stelle des Kriegers der neue Priester tritt. Der Weltsturm braust, um

wieder still zu werden. Nach dem Ewigkindlichen sehnt sich immer wieder der dämonische Geist. Am Ende steht wieder der Anfang, der Geist, der wieder Seele geworden ist, die Freude an der Unschuld. Selbst das Tote kehrt zum Leben zurück, wie der Urnebel, die Materie, einmal wieder das Licht wird, dem sie entstammt.

Dem Leser sei weiter empfohlen:

JANKO JANEFF

Zwischen Abend und Morgen

Eine Balkan-Rhapsodie

Mit diesem Buch hat Janko Janeff seine Arbeiten über die schicksalhaften Zusammenhänge zwischen dem Südosten und Europa abgeschlossen. Es dürfte das Letzte und Tiefste sein, was über die Völker des Balkans zu sagen ist. Fern von den Anmaßungen des theoretischen Menschen baut Janeff auf Erlebnis und Schau. Er sucht dem neuen Europa die Seele des Südostens, die Balkanseele zu zeigen und ihm damit ein wesentliches Stück Erkenntnis zur eigenen Sinndeutung und Sinngebung zu schenken, denn im balkanothrazischen Raum hat sich, wenn man Janeff glauben darf, trotz vielfacher Kämpfe und Wirren ein Kern indoarischen Lebens in ungestörter mythischer Verbundenheit mit Blut, Boden und den Göttern, erhalten, offen gegen den Nordwesten, verschlossen gegen den Orient, strebend nach der Mitte und bereit, die Vision der neuen Welt vollenden zu helfen.

Mit dieser Schau, die geeignet ist, in breiteren Volkskreisen Verständnis für das aus seinen dämonischen Urgründen sich wandelnde Europa zu erwecken, hat der Verfasser tatsächlich seine Bemühungen um den Südosten, dem er selbst entstammt, und den er wie kein anderer aus dem Grunde versteht, die Krone aufgesetzt.

Das Buch ist anspruchsvoll wegen seiner gleichnishaften, um Formung des schier Unsagbaren ringenden Sprache.

337 Seiten Text, Pappband RM 6.—

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Helingsche Verlagsanstalt, Leipzig S 3

Weitere wichtige kulturpolitische Bücher aus unserem Verlag:

FRITZ SCHNELL

Volk und Gesellschaft

Eine lebensgesetzliche Gesellschaftsbetrachtung des deutschen Volkes

Halbleinenband 435 Seiten Text

RM. 11.50

HUGO DINGLER

Von der Tierseele zur Menschenseele

Die Geschichte der geistigen Menschwerdung

398 Seiten Text Pappband

RM. 8.—

HANS WEINERT

Hellsehen, Traumdeuten, Wahrsagen

und die Erklärung dafür

144 Seiten Text Pappband

RM. 6.—

KARL HEINRICH SCHOENBERG

Realistische Ideale

Die große Linie einer positiven Weltanschauung

142 Seiten Text Halbleinenband

RM. 4.20

JOSEPH MAGGIORE

Nation und Volk, Mythos und Wirklichkeit

56 Seiten Text Kartoniert

RM. 1.80

In Vorbereitung befinden sich:

Prof. Dr. Johann von Leers: Die Rassenpolitik der USA.

Prof. Dr. Johannes Rudert: Charakter und Wesen

Prof. Dr. R. Woltereck:
Hans Driesch, Sein Leben und sein Werk
Unter Mitarbeit von Prof. Dr. Ulrich Schöndorfer,
Prof. Dr. Alois Wenzl, Prof. Dr. E. Ungerer

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

HELINGSCHE VERLAGSANSTALT • LEIPZIG S. 3